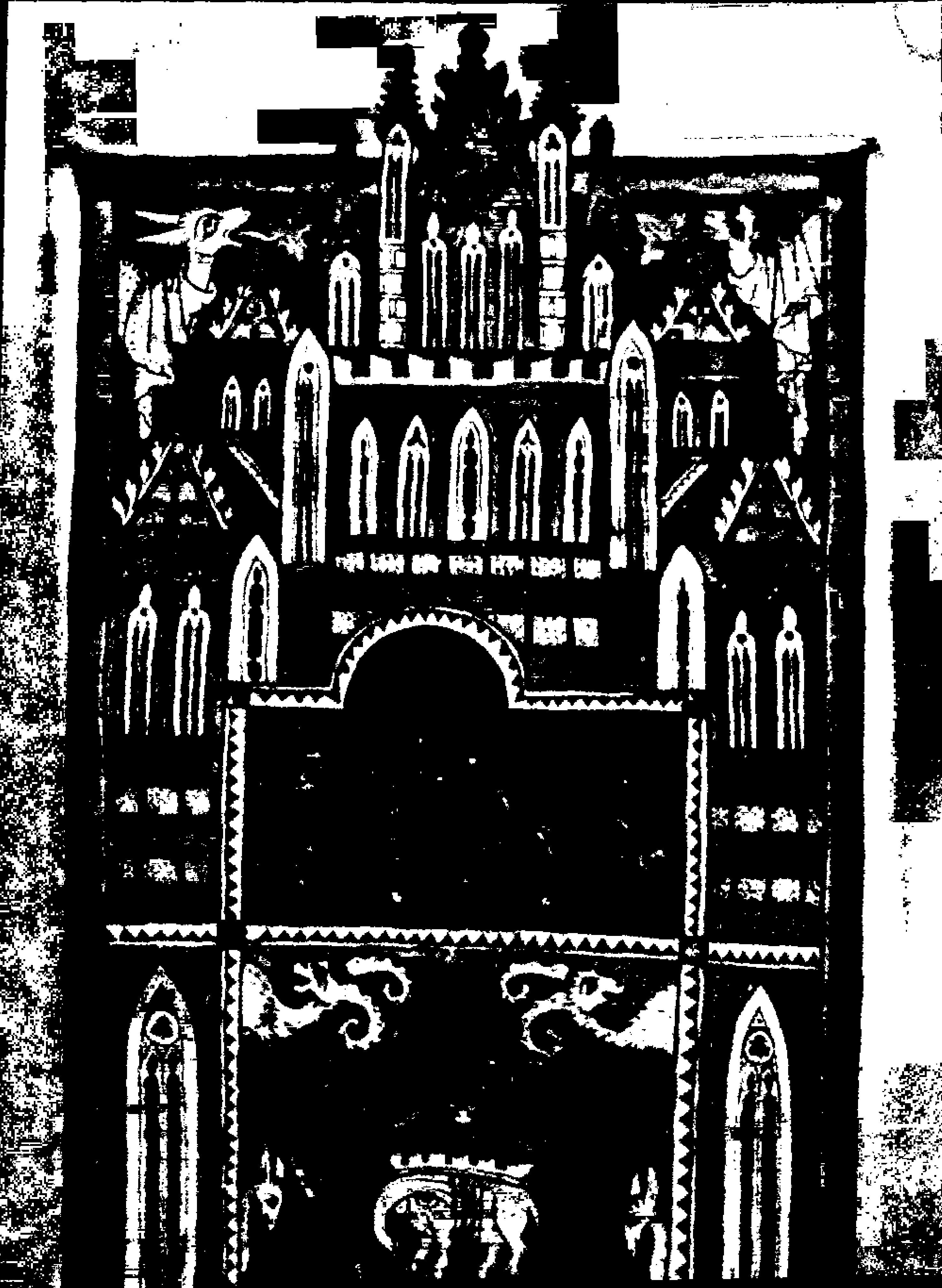
TALMUD VE HADÎS

Karşılaştırmalı Bir Araştırma

Mehmet Sait Toprak



MEHMET SAİT TOPRAK

TALMUD VE HADÎS:
Karşılaştırmalı Bir Araştırma



Kabalcı Yayıncılık: 20
İnceleme Araştırma Dizisi: 6

Mehmet Sait Toprak
Talmud ve Hadîs: Karşılaştırmalı Bir Araştırma

Birinci Baskı: Temmuz 2012

Yayın Yönetmeni: Murat Ceyişakar

Kapak Tasarımı: Gökçen Yanlı

KABALCI YAYINCILIK
Eren Sok. No. 18/1 Beşiktaş 34349 İstanbul
Tel.: (0212) 236 6234-35 Faks: (0212) 236 6203
yayinevi@kabalci.com.tr www.kabalci.com.tr
internetten satış: www.kabalci.com.tr
Sertifika No. 21894

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Cataloging-in-Publication Data (CIP)

Toprak, Mehmet Sait
Talmud ve Hadîs: Karşılaştırmalı Bir Araştırma
التلمود والحديث: دراسة مقارنة / محمد سعيد طوبراق
תלמוד וחדית': מחקר השוואתי / מהמט שעיט טופראק
Talmud and Hadith : A Comparative Study
1. Teoloji 2. Yahudilik 3. Talmud 4. İslam 5. Hadis

ISBN 978 605 5272 07 4



Bütün zorlukların içerisinde
şefkat ve merhametlerini esirgemeyen
ve gurbet elinde kurbet olamadığım
ve kokularına doyamadan firkat eylediğim
ve vuslatlarını gözlediğim

Merhûme Annem'e
ve
Merhûm Babam'a



İÇİNDEKİLER

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
TALMUD USÛLÜ'NE GİRİŞ I

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

HADİS VE TALMUD'UN RİVÂYETİ VE KORUNMASI'NDA ŞAHSÎ KAYITLAR

BEŞİNCİ BÖLÜM

TALMUD VE HADİS EĞİTİMİ VE METODLARI

ÇEVİRİYAZI TABLOSU

İbranice Harfler	*Okunuş*	*Çeviriyazı işâreti*
א	Alef	ʼ / A
בּ , ב	Bet, Ve	B /V
ג	Gimel	G
ד	Dalet	D
ה	He	H
ו	Vav	V
ז	Zayin	Z
ח	Ḥet	Ḥ
ט	Tet	T
י	Yud	Y
כּ , ך/כ , ך	Kaf / Ḫaf	K /Ḫ
ל	Lamed	L
מ , ם	Mem	M
נ , ן	Nun	N
ס	Sameḫ	S
ע	ʻAyin	ʻ /A
פּ , ף/פ , ף	Pe /Fe	P/F
צ , ץ	Tsadi	TS/TZ
ק	Quf	Q
ר	Reş	R
שׁ	Şin	Ş
שׂ	Sin	S
ת	Tav	T/TH

KISALTMALAR

a.g.e.	:	Adı geçen eser.
AJSreview	:	AJS (Association for Jewish Studies) Review.
a. mlf.	:	Aynı müellif.
ARN	:	Avot de-Rabbi Natan.
a.s.	:	Aleyhisselam.
AÜİFD	:	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
b.	:	bin, ibn, ben.
bkz.	:	Bakınız.
BSOAS	:	Bulletin of the School of Oriental and African Studies.
c.	:	cilt.
ç.	:	çoğul.
Çev.	:	çeviren.
d.	:	doğum tarihi.
der.	:	Derleyen.
DER	:	Dereḫ Erets Raba.
DİA	:	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.
DEÜİFD	:	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
DEZE	:	Maseḫet Dereḫ Erets Zeira.
DEZEU	:	Dereḫ Erets Zuta.
Ed.	:	Editör.
EJd²	:	Encyclopedia Judaica 2. basım.
FO	:	Folia Orientalia.
GŞ	:	Gezerah Şavah.
Haz.	:	Hazırlayan.
HJ	:	Historia Judaica.
HLMMS	:	Halaḫa le-Moşe mi-Sinay.
HTD	:	Hadis Tetkikleri Dergisi.
HTR	:	The Harvard Theological Review.
HÜİFD	:	Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
HYYK	:	Hilel'in Yedi Yorum Kuralı.
Hz.	:	Hazreti.
İA	:	Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi.
İbr.	:	İbrânca.
İbr. trc.	:	İbrâncaya tercüme.
İng. trc.	:	İngilizceye tercüme.
İÜİFD	:	İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
JAOS	:	Journal of the American Oriental Society.
JBL	:	Journal of Biblical Literature.
JE	:	The Jewish Encyclopedia.
JH	:	Jewish History.
JJLP	:	Journal of Jewish Lore and Philosophy.
JJS	:	Journal of Jewish Studies.
JLA	:	The Jewish Law Annual.
JNES	:	

KISALTMALAR

a.g.e.	:	Adı geçen eser.
AJSreview	:	AJS (Association for Jewish Studies) Review.
a. mlf.	:	Aynı müellif.
ARN	:	Avot de-Rabbı Natan.
a.s.	:	Aleyhisselam.
AÜİFD	:	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
b.	:	bin, ibn, ben.
bkz.	:	Bakınız.
BSOAS	:	Bulletin of the School of Oriental and African Studies.
c.	:	cilt.
ç.	:	çoğul.
Çev.	:	çeviren.
d.	:	doğum tarihi.
der.	:	Derleyen.
DER	:	Dereḫ Erets Raba.
DİA	:	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.
DEÜİFD	:	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
DEZE	:	Maseḫet Dereḫ Erets Zeira.
DEZEU	:	Dereḫ Erets Zuta.
Ed.	:	Editör.
EJd²	:	Encyclopedia Judaica 2. basım.
FO	:	Folia Orientalia.
GŞ	:	Gezerah Şavah.
Haz.	:	Hazırlayan.
HJ	:	Historia Judaica.
HLMMS	:	Halaḫa le-Moşe mi-Sinay.
HTD	:	Hadis Tetkikleri Dergisi.
HTR	:	The Harvard Theological Review.
HÜİFD	:	Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
HYYK	:	Hilel'in Yedı Yorum Kuralı.
Hz.	:	Hazreti.
İA	:	Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi.
İbr.	:	İbrânca.
İbr. trc.	:	İbrâncaya tercüme.
İng. trc.	:	İngilizceye tercüme.
İÜİFD	:	İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisı.
JAOS	:	Journal of the American Oriental Society.
JBL	:	Journal of Biblical Literature.
JE	:	The Jewish Encyclopedia.
JH	:	Jewish History.
JJLP	:	Journal of Jewish Lore and Philosophy.
JJS	:	Journal of Jewish Studies.
JLA	:	The Jewish Law Annual.
JNES	:	Journal of the Near Eastern Studies.

JQR o.s.	:	Jewish Quarterly Review, Old Series.
JQR n.s.	:	Jewish Quarterly Review, New Series.
JRAS	:	Journal of the Royal Asiatic Society.
JSS	:	Journal of Social Studies.
Krş.	:	Karşılaştırınız.
K.y.	:	Kitap yazısı.
M.	:	Mişna.
M.Ö.	:	Milâttan Önce.
M.S.	:	Milâttan Sonra.
MST	:	Masehet Sefer Tora
MÜİFD	:	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
MÜSBE	:	Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
MYH	:	Masehet Yirat Het.
nşr.	:	Neşir, neşr eden.
ö.	:	ölüm tarihi.
PAR	:	Pereq Arayot.
PM	:	Pereq Minim.
PBA	:	Pirkeyi Ben Azzay.
PRŞ	:	Pereq Rabbi Şimon.
PŞ	:	Pereq ha-Şalom.
R.	:	Rav, Rabbi.
s.	:	Sayfa.
ss.	:	Sayfaları arasında.
SAÜİFD	:	Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
ŞMK	:	Şeva Masehtot Ketanot.
SÜİFD	:	Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi.
TB.	:	Talmud Bavli.
TTK	:	Türk Tarih Kurumu.
TY.	:	Talmud Yeruşalmi
t.y.	:	Tarih yok/Tarihsiz.
trc.	:	Tercüme.
vd.	:	ve devamı.
ve dğr.	:	ve diğerleri.

ÖNSÖZ

> "Harfleri öğrenenler, artık belleklerini işletmeyecekleri için, unutkan olacaklar. İşte bu bilgiyi elde etmenin sonu! Yazıya güvendikleri için, etraftaki şeyleri içeriden kendi kendilerine hatırlayacakları yerde, dışarıdan kargacık-burgacık izler sayesinde hatırlamaya çalışacaklar..." Platon, *Phaidros*, 274e.

Çalışma, *Giriş* ve *Beş Bölüm*'den oluşmaktadır: *Giriş* kısmında; Hadis'in 'söz' (kavl) iken uygulama ifâde eden Sünnet hâline dönüşen '*yazılı hadisler*'e, Sünnet'in de ilk hâliyle 'eylem-uygulama' (fi'l) olduğu hâlde sonradan metinleşen (şifâhî) *Hadis*'in '*Sünnet*' formuna dönüş(türül)mesinden dolayı anlama-yorumlamada ortaya çıkan güçlükleri aşmaya dâir teorik bir argüman ele alınmıştır. İlaveten burada, *hadis*lerden *sünnet* olanlarını, *sünnet*lerden de *hadis* olanlarını şifâhîlik karakterleri esas alınarak, rivâyet modellerini yeniden hadis tahammül yolları'nının keyfiyeti ile anlama [=keyfiyetini anlama ile], *sened*den *metn*'e, *metin*'den *sened*e doğru her ikisini değere tâbi tutacak bir sistemle elde mevcut metinlerin aslî tabiatına ulaşmada yardımcı olacağı kanaati dile getirilmiştir. Bir de, sözlü karaktere sâhip olduğu düşünülen hadisleri, mânâ ile rivâyet edilen sünnet ve hadislerle eş tutmanın yahut lafzen rivâyet edilen hadislerin, sözlü rivâyetin dışında bırakılmış olması olgusundan tutarlı bir sistematiğin kelimelerin [hadis ve sünnet] içinden çıkarılabileceği savına ulaşılmıştır. Karşımızda *'anlaşılmaya muhtaç bir metin'* olarak duran Hadis'in, aslında, bir zamanda, geçmişte *'anlaşıl*(a)*mayanların kendisiyle anlamlı hâle geldiği açıklamalar ve açıklayıcı sözler'* olduğu gerçeği fenomenolojik ve epistemolojik açıdan incelenmeye ve bunlar vasıtasıyla bazı kavramlar geliştirilmeye gayret edilmiştir. Zirâ, Peygamber'in belki de Kur'ân kadar bağlayıcılığı olmasın diye metn'e dâhil etmek istemediği '*geçici*', kimi zaman' *özel*' ya da *'bir durumla mukayyed'* olan açıklamaları olarak *Hadisler*, aynı zamanda, *Hâdiseler*, yani yeni bir olgu karşısında dile gelen kendiliğinden gelişen peygamberî tepki ve yansımalar kabilindendir. *'Kur'ân'ın açıklayıcı-yorumu olarak hadisler'* ayrı birer fenomen olduklarından, kendileri açıklayıcı iken, bir zaman sonra açıklanma ve yorumlanmaya muhtaç hâle gelmeye başlayınca, *Sünnet*'in konumunun sorgulanması yahut sorgusuz-sualsiz kabul edilmesi bir başka gerçeklik olarak anlaşılmaya çalışılmıştır. Ayrıca, bu kısımda, Peygamber'e Kur'ân'ın

yanında bir benzerinin verildiği hadisi ile Kur'ân'da geçen hikmeti Sünnet'e yoranlar bir tarafa bırakılırsa, Sünnet'in elimizde yazılı olarak mevcut olan ve bir zamanlar kendi zamanlarının *canlı şâhitleri* olan şimdiki metin hâlindeki *kadavralarına* ne tür bir metodla ve nasıl bir bakış açısıyla yaklaşacağımız meselesi irdelenmiştir Kısacası burada hadisler özelinde Sözlü rivâyetin doğasına farklı bir pencereden bakılmaya çalışılmıştır

*

"Sözlü Rivâyet'te 'Yazı Karşıtlığı' Paradoksu" başlıklı *Birinci Bölüm*'de; 'y a z ı k a r ş ı t l ı ğ ı' paradoksu ve geliştirilen 's ö z l ü r i v â y e t t e k n i ğ i' teorisi, hem Yahudî ve hem de İslâmî geleneklerin şeriaten benzerlikleri bağlamında ele alınacaktır İbranî geleneğin bir sure *'yazılı olanı sözlü olarak aktaramama, sözlü olanı da yazılı olarak aktaramama'* şeklinde özetlenecek 'Talmudî ilke' doğrultusunda rabbanî Talmud-râvîsi-din bilginlerinin geliştirdiği tutumları ile, İslâmî geleneğin *"Benden, Kur'ân'dan başka bir şey yazmayınız, yazanlar varsa da yazdıklarını imhâ etsin"* şeklindeki 'Nebevî ilke'nin etkisinde daha önceki kültüre -(muhtemelen Yahudilik'e)- gönderme yapılarak, Yazılı olana *eşdeğer* olacak Kur'ân'a alternatif bir kitabın -(yani *Sunnetler'in Sözlü hâlden Yazılı hâle dönüşmesi ve Kur'ân'ı gölgede bırakan Kur'ân Kitabı'nın alternatifi bir Hadis Kitabının*)- ortaya çıkacağı endişesinin inşâ ettirdiği tutum incelenecektir Talmud'un bir bütün hâlinde muhtevasının ve isnâd sisteminin savunusu olan *Şalşelet ha-Kabala* [שלשלת הקבלה]'nın Talmud râvîsi-din bilgini Rabbilerin Yazılı Tora karşısındaki otoritesini sağlamlaştırma çabası olarak görülebileceği gibi, geleneksel İslâmî anlayışın Hz. Muhammed'in Sünneti'ne [*Litübeyyine li'n'nâsi mâ nüzzile ileyhim*] âyeti ve [*İnnî ûtiytü el-kitâbe ve mislehu ma'ahu*] hadisi gibi pek çok nassa istinâden Kur'ân'a denk bir otoritenin sağlanması ve daha sonra *'İsnâd Sistemi'*nin yani *Silsiletü'l-Esânîd* [سلسلة الأسانيد]'in İslâm ümmetine has ve hiçbir ümmete nasip olmayan benzersiz bir mevhibe olduğu inancı/avuntusu, kısmen *Sunneti* güvence altına alma ve koruma çabaları olarak görülebilir. Bu bölümün *ilk kısmı* İbrâni gelenek içerisinde kutsal metinleri yazıyla kayıt altına almaya karşı eğilimlerin kökenini inceleme amacını taşır. *İkinci kısmı*nda ise, temelde, İslâmî gelenekte hadislerin yazılması yasağının yalnızca Hadis Tarihi ve Usûlü bakımından ele alınmasının konunun anlaşılmasında tek başına yeterli olmadığı fikrine dayan- ... geleneğin ilk asırdan itibaren bazı görüşleri merkeze alarak vurgu ... [kerâhetu kitâbetu'l-hadis=كراهة كتابة الحديث], Kur'ân'ın indiği

sıralarda haklı kaygıları taşırken, sonradan sâdece şeklî bir uygulamadan öteye gitmeyen dinî bir dogmaya dönüşmüştür. Bu dogmanın yanlışlığı anlaşılınca da, o zamana kadar yazılması gereken pek çok kayıt maalesef tarihin hengâmesinde yitip gitmiştir. Burada, İslâmî gelenekte teşekkül eden bu '*yazı karşıtlığı*'nın İbrânî gelenekteki '*yazı karşıtlığı*'yla bir bağı olup olmadığı mukâyase edilerek tesbite çalışılmıştır. Gördüğümüz kadarıyla, 'hadıslerin yazılması yasağı'nın İbrânî gelenek içerisinde geliştirilen yazılı olanları yazılı, sözlü olanları da sözlü aktarma geleneğiyle ilişkilendirilmesi âdet halini almış gözükmektedir. Kanaatimizce, biribirine benzeyen âdet-örf, uygulama ve insanlığın ortak özelliklerinin kendinden öncekine ircâ sûretiyle kökenlerini orada aramak bilimsel olarak uygun gibi gözükse de, bu metodla önceki gelenekle ilişkilendirme her zaman doğru ve güvenilir sonuç vermeyebilir. İnsan varlığının ontik benzerliği, farklı zaman ve yerlerde, benzer, hatta aynı davranış ve inançların ortaya çıkmasına neden olabilir.

"*Talmud ve Hadis'in 'Sözlü Rivâyet Tekniği' Teorisi*" başlıklı *İkinci Bölüm*de, İbranî gelenekte Talmud'un rivâyeti ve bunun arka planı ile İslamî gelenekte Hadislerin sözlü rivâyet tekniği, teorik zeminde her iki geleneğin temel kaynaklardan hareketle incelenerek, ortak yönler ile farklı olanlar ve çelişen hususlar mukâyese edilmeye çalışılacaktır.

*

"*Talmud Usûlü'ne Giriş: Bir Deneme*" adlı *Üçüncü Bölüm*'de ise, Hadis Usûlü ve Tarihi'nin detaylarına girilmeden, sâdece Talmud Metodolojisi ile ilgili kavramlar verilerek, hem Talmud uzmanı bilim adamlarının her ikisini bir arada mütalaa etmediklerinden dolayı gözden kaçırdığı bazı benzerlikler, hem de Hadis alanında çalışacakların okuduktan sonra fark edeceği kimi benzeşimler gözler önüne serilmeye çalışılacaktır. Burada, Talmud râvî sistemi detaylı tablolarla dönemlerine ve râvî tabakalarına göre rivâyet zincirleri verilmiş ve ilerde yapılacak karşılaştırmalara kolaylık getirmesi düşünülmüştür. Babil (Bavlî) ve Filistin (Yeruşalmî) Talmudları'nın içeriklerinin verildiği tablolarda ise, kısaca Talmud'un ana bölümlerinin içeriği verilmiş ve bunların çalışmalarını sürdürdüğümüz Talmud ve Hadis mecmularının karşılıklı muhteva mukayesesine bir çerçeve çizeceği düşünülmüştür.

*

"*Hadis ve Talmud'un Rivâyeti ve Korunması'nda Şahsî Kayıtlar*" adlı *Dördüncü Bölüm*'de, Hadislerin rivâyeti ve korunması aşamasında râvîlerin farklı tahammül sıga-

larıyla aldıkları rivâyetleri korumalarının bir yardımcı-destek aracı ve unsuru olarak geliştirdikleri şahsi not ve kayıtların hadislerin korunması ve metinlerinin sıhhatli inşâ'ı ameliyesinde nasıl bir katkıda bulunduğu meselesi ile benzer özellikler sergileyen İbranî gelenekte Sözlü Tora'nın korunmasındaki koşutluklar ele alınmıştır. Hadislerin *tamamının* Peygamber asrından itibâren *yazılı* olarak kaydedil[e]memesi, o dönemde *yazı*'dan hiçbir şekilde yararlanılmadığı anlamına gelmediği gibi, hadislerin bir bütün hâlinde aynı şekilde *sözlü-yazı-desteksiz* bir tarzda geldiği şeklindeki bir savın bilimsel olarak isbatı da mümkün gözükmemektedir. Bu bölümde, *hadis râvîlerinin* rivâyetleri muhâfaza etmede destek araç olarak yazıyı kullanmaları ile *Tannaların* Sözlü Tora'yı yazılı değil sözlü olarak alma keyfiyetleri ve bu sözlü rivâyet ameliyesinde onların kendilerine ezber esnasında veya unuttuklarında hatırlatıcı bir destek-araç olsun diye çok düzenli olmasa da tuttukları özel kayıtlarının Hadis ve Talmud'un yazılı hâle gelme süreçlerinin tarihine dâir arkaplanda kalan bilgiler olarak incelenip değerlendirilecektir.

*

"Talmud ve Hadis Eğitimi" başlıklı *Beşinci Bölüm*, Yazılı Tora (Torah şe-biḫtav) Mişna ve Gemara'yı içeren Sözlü Tora (*Torah şe-bé'alpe* = Talmud)'nın eğitim metodu ve buna dâir kuralları ile benzer metodlara sâhip Hadisin rivâyet ve dirayet ilimleri içerisinde geliştirdiği metodolojiyi özlü bir şekilde mukâyese etmeyi hedefler. Nasıl ki Rabbanî Yahudilik'te Yazılı Tora (*Torah şe-biḫtav*=תורה שבכתב) ve Sözlü Tora (*Torah şe-bé'alpe*=תורה שבעל פה) her ikisi birlikte tam ve bütün Tora'yı oluşturuyorsa, aynı şekilde geleneksel İslâmî anlayışta da Kur'ân ve Sünnet birbirini bütünleyici, açıklayıcı temel iki nass olarak kabul edilir. Yahudiler için Talmud-Tora eğitimi bir mitzvadır yani emirdir. Rambam buna, "*Çünkü Tora çalışmak ve onu öğrenmek zaten kişiyi onunla amel etmeye sevk eder. Bu nedenle, Tora öğrenmek ve çalışmak herhalükarda onunla amel etmekten daha bir önceliğe sâhiptir*" sözleriyle vurgu yapar. Bu bölümde, Maimonides'in *Mişne Tora*'sında Sefer ha-Mada' içerisinde "Hilḫot Talmud Tora" (הלכות תלמוד תורה) ve Pirke Avot: 6:6 ile Buharî'nin *Sahîh*'i içerisinde Kitâbü'l-İlm'i [كتاب العلم=Bilgi Kitabı] ve Hatîb el-Bağdâdî'nin "*el-Câmi' li-Aḫlâkı'r-Râvî ve Âdâbi's-Sâmi*" [Râvî Ahlâkı ve Rivâyeti Dinleyen (Sâmi)'in Takınması Gereken Tutum ve Etik Kurallar] adlı eseri özelinde karşılaştırmalı olarak içerik açısından mukâyese edilmiştir.

Araştırmacı bir dalgıç gibidir. Yüzmeye, dalmaya, derinlere inmeye, incileri yakından görmeye çabalar her zaman. *Talmud* ve *Hadis*, her ikisi de biri ötekini arat-

mayacak derinlikte Okyanuslar *'İki Büyük Okyanus*'ta yüzmeye çalışan, yüzmeyi öğrenebilmenin yorgunluğuyla acı sular yutmak zorunda kalan dalgıç adayı, gördüğü incilerden dolayı da acı suları tatlı şerbet diye kana kana içmiş ama *"Bütün başlangıçlar güçtür"* "כל תחילות קשות" bilinciyle boğulmamaya gayret etmiştir

Gerek İsrail-Yeruşalayim'de gerekse Türkiye'de çalışmalarımı sürdürdüğüm esnada maddî ve mânevî desteklerini benden esirgemeyen ve her dara düştüğüm anda kendisine ulaşabildiğim çok kıymetli Hocam Prof. Dr. Mehmet Çelik'e, kendilerinden İbranice dersler aldığım Hebrew University of Jerusalem'e bağlı *Rothberg International School*'un tüm İbranice Hocalarına *'le-Kol ha-Morim/Morot'* (özellikle Gila Kohen'e) ve *RIS*'in yöneticisi Iris Avivi Hanımefendi'ye, Hadis uzmanı olarak eserin son okumasını yaparak değerli önerileri, yaptığı tashihleri ve çalışmanın başından beri teşvik edici tutumundan dolayı Prof. Dr. Bünyamin Erul Hocam'a; ve yedi yıl süren bu çalışmada uzlet, halvet, gurbet ve rıhlette mânen ve madden emeği geçen herkese teşekkür ederim.

Ve, elbette hayatta tek sevincim Kızım S. Hande'ye ona hasretimin nişanesi olarak sonsuz teşekkür ediyorum

Ayrıca basım aşamasında sabırla eser üzerinde çalışan Murat Ceyişakar ve Kani Kumanovalı'ya ve bana değerli vakitlerini ayıran Musahhıh Kemal Kırar Beyefendiler'e teşekkür etmeyi de unutmamalıyım.

Son olarak, Türkiye Hahambaşısı genel sekreteri Yusuf Altıntaş Hocam'ın son basım aşamasında değerli vakitlerini ayırarak son derece titiz bir okumayla eseri tashih etmeleri, yerinde ve gerekli önerileri söyleme âli cenaplıklarından ötürü kendilerine içten teşekkür ettiğimi burada ifade etmeliyim.

Ve, *'Hiç'* beni yalnız bırakmayan, üzüntülerimi, acılarımı libâsıyla şefkatle saran, gözyaşlarımı sükûnetiyle dindiren, zifirileşen karanlığı ve artan sessizliğiyle zihnimi aydınlatan ve sessizliğini kelimeler olarak kaynayan kalbime fısıldayan Gece'ye ve Gecenin Sâhibi'ne şükrân borçluyum.

Mehmet Sait Toprak

Mardin/Zinciriye, 12 Nisan-2012 / 5772

GİRİŞ I

1. *Araştırmanın Konusu ve Sınırları*

Çalışma[1], '*İki Büyük Gelenek*' olan Yahudilik ve İslam'ın ilahî vahiy olarak kabul edilen Tora (*Tevrat*) ve Kur'ân yanında bunların açıklaması mâhiyetindeki *Talmud* ve *Sünnet*'i teorik-usûl çerçevesinde geliştirilen bir metodla karşılaştırma amacını taşımaktadır. Temelde Talmudlar (*Bavli* ve *Yeruşalmi*) ve Hadisler şu an karşımızda yazılı halleriyle dursalar da, aslında her ikisi de, büyük ölçüde şifahî çabanın ürünüdürler. Kaynak açısından biribirine yakın kabul edilen iki geleneği [*Yahudilik-İslâm*] karşılaştırmak, ayna vazifesi görerek diğerini daha kapsamlı olarak görmeyi ve anlamayı kolaylaştıracaktır. Ayrıca araştırma, '*sözlü*' olarak uzun bir zaman ağızlarda ve belleklerde hayat bulan, ancak sonradan '*yazılı*'lığın sınırlarına mahkûm edilen *Talmud*u yani *Sözlü Tora*'yı ve *Hadis*'i yani *Sünnet*'i, '*Giriş*' mâhiyetinde '*ibtidâî*' bir başlangıç yaparak 'mukâyeseli' bir metodla ele alma çabasındadır. Bu çaba, ilk olması itibariyle eksikliklerini peşinen kabul ederek yapılan bir başlangıç çalışmasıdır. Bu yönde sürdürülecek çalışmalarla, Hadis karşılaştırmalı bir alanda kendisine yeni bir yol açacaktır.

2. *Kaynak ve Araştırmalar*

Abraham ben Daud'un *Sefer ha-Qabbalah* adlı eseri, Talmud ve Hadis rivâyet sistemlerini mukâyese etmede ve her iki sistemi hem metin hem de aktarıcılarının güvenirliği açısından anlamamıza imkan tanıdığından kaynak olarak bize son derece önemli bir katkı sağlamıştır.

Ayrıca Talmud metodolojisine dâir olan ve 885'de yazılan ve Tısameh Gaon Nahşon'a nisbet edilen *Seder Tannaim ve Amoraim* (סדר תנאים ואמוראים) adlı çalışma bü-

---

[1] Yazar, *Hadis*'in en temel meselelerinden biri olduğu kabul edilen sözlü (şifahî) rivâyet tekniği'ni sözün teknikleşmesine kadar varan rivâyet formulleriyle teorik bünyesinin doğası ve kritiğinin ele alınacağı bir çalışmaya uzun zaman önce karar vermişti. O, Hadis usûlü kitaplarında şifahî/sözlü rivâyet şeklinde geçen ama teknik anlamda gereği gibi bir ayrımla tasnif ve tanımla ele alın(a)mayan bu konunun özel bir çalışma şeklinde işlenmesi fikrinden ilham alarak '*Sözlü Rivâyet: Doğası ve Kritiği*' başlığıyla bir çalışmaya girişmişti. Ancak, o, bu çalışmanın bir başlangıç adımı olacağını biliyordu. Bu sebeple o, işaret edilen konuyu daha sonra müstakil bir kitap olarak yayınlayacağı için elinizdeki eserinde konuya sâdece özetle yer verdi. *Talmud* ve *Hadis* gibi biri ötekini aratmayacak derinlikte olan iki *Okyanus*un kavramlarının özellikle Aramice ve İbranice'den hareketle Arapça'dakilerle karşılıklarının bulunması ve bunların biribirleriyle uygun şekilde uzlaştırılarak Türkçe'ye tercüme edilmesinin güçlüğünü çalışmanın her safhasında hissetmesine rağmen, o, emeklerken cesaretle ilk adımı atma teşebbüsünde bulundu.

yük ölçüde istifâde ettiğimiz kaynaklardandır. İki kısımdan oluşan eserin ilk kısmında; Tannaim ve Amoraim'e dâir rivâyet zincirlerini *Seder Nezikin* içerisinde bulunan *Pirke Avot*'dan istifâde ederek oluşturulan kesintisiz silsilesi verilmektedir. Çalışmamızda bu rivâyet zinciri tablo hâlinde detaylı olarak verilmiştir. Burada, *Talmud* ve *Mişna* râvîlerinin muttasıl isnâd zincirleri miladî III. asra kadar kesintisiz tarihlendirilerek verilir. Bu eser, '*Talmud İsnâd Sistemi*' ile '*Hadis İsnâd Sistemi*'ni ve metodolojilerini mukâyese ederken önemli bir kaynak olarak yer almıştır. Eserin ikinci kısmı ise, *Talmud*'u oluşturan *Mişna* ve *Gemara*'ya dâir teknik terimlerin ve bunların ilk râvîler yani tannalar tarafından nasıl kullanıldığını ve şerî kuralları oluşturan halahaların sıhhatinin değerini nasıl tespit edeceğine dâir ilkeleri açıklar. Bu ikinci kısım, ele aldığımız metodoloji ve kavramsal izahlarımızda önemli bir başvuru kaynağı olmuştur.

Talmud Usûlü ve Tarihi ile ilgili kaynak olarak baktığımız; Saadiya Gaon'un *Kitâbü'l-Medhal ilâ't-Talmûd* (כתאב אלמדכל) [*Talmud Usûlüne Giriş*] ile *Peruş şaloş esre* (י"ג) *Midot* (פרוש שלש עשרה מדות) [*(Usûle Dâir) On Üç Prensibin İzahı*] isimli iki çalışması ve Talmud ulemâsına dâir *Seder Tannaim ve Amoraim* (סדר תנאים ואמוראים) adlı kısa bir risâle daha vardır. Risâle Harkavi tarafından *Mitspa* (מצפה) isimli İbranice bir süreli yayında (1886, s. 1-12) neşredilmiştir.

İslâmî dönemde Talmud usûlü üzerine kaleme alınan en sistematik çalışma Samuel ben Hofni'ye aittir. *el-Medhal ilâ 'ilmi'l-Mişna ve't-Talmûd* adında, dili Arapça, ancak Yahudiler arasında İbranice adı *Mavo ha-Talmud* (מבוא התלמוד) [*Talmud'a Giriş*] olarak şöhret bulan bu kitap, *Talmud* ve *Mişna* öğrenimine başlayacak kimselere, bunlardan azamî derecede faydalanma yöntemlerini göstermek amacıyla kaleme alınmıştır. 145 babtan oluşan kitabın 15 bablık mukaddimesi, *Tannaim* ve *Amoraim* adı verilen erken dönem Talmud ulemâsının rivâyet metoduna ayrılmış, genelde rivâyetin özelde ise Rabbinik rivâyetin güvenilirliği üzerinde durulmuştur. Kitapta rivâyet metodu üzerinde bu kadar durulmasının sebebi, o dönem İslâm dünyasında hadis ilmindeki rivâyet çalışmalarının yoğunluğu ve Karaîlerin Rabbinik rivâyeti inkârı olarak gösterilmektedir. Gaon, kitabına rivâyetle başlamasını, "*rivâyet karşıtlarına Rabbinik rivâyetin güvenilirliğini ispat ve Rabbânî Yahudilerin Talmud rivâyetlerine taklîden değil, tahkîken inandıklarını gösterme*" amaçlı olarak izah etmektedir. Kitabın sonraki babları ise Talmud Usûlü'ne tahsis edilmiş, özellikle Talmud diyalektiği ve

Talmud'da anlaşılması zor teknik terimlerin izahları yapılmıştır.

3. *Çalışmanın Yöntemi*

Bilimsel olarak; ırksal, kültürel, yerel vb. unsurlardan dolayı farklılaşan hususların, zıtlaşma yahut birini ötekisiyle karşı karşıya getirme şeklinde değil, belki uygun bir metodla mukayeseye konu edilmeye ihtiyaçları vardır. Bu anlamda, yazar, mevcut çalışmayı iki büyük Gelenek'i *"karşı karşıya getirme"* çabasından ziyâde, *"karşılaştırma"* yöntemiyle kaleme almayı tercih etmiştir. Bu araştırma, mukâyese yoluyla 'inşâî/yapılandırmacı olma' karakteri ve hedefinden ötürü, Yahudilik ve İslam'ın biribirinden etkilenip etkilenmediği hususunda; -her iki dinden kimi bilim adamlarının sergilediği savunmacı ya da genellemeci tutumlara müdâhil olarak katılmamayı metod olarak kabul etmiştir.

Çalışmada; Hadis ilimlerinin söz merkezli ve rivâyete/nakile dayanan temeline bağlı meseleleri üzerinde durulacaktır. Hadislerin rivâyet teknikleriyle ilintilendirilerek neden sözlü aktarıldığı meselesi ya da yazıya geçirilmesi aşamaları, Yahudî Sözlü Rivâyeti, Geleneği, Töresi ve de Tora'sı olan Talmud'la mukâyese edilerek kritik edilmiştir. Ayrıca Hadis ve Sünnetin sözlü aktarımının ardından yazıya geçirilişinin (*metinleşme*) ve bir nass hâlini alışının (*kutsallaştırılma*) metodik incelemesi yapılacaktır.

Çalışma, disiplinlerarası bir metodla konunun sâdece Hadis Usûlü ve Tarihi kaynaklarını değil, aynı zamanda dil, felsefe, sosyoloji, psikoloji, antropoloji, hermenötik ve diğer sosyal bilimlerin verilerinden yararlanılarak daha kapsamlı ve prizması geniş bir açıdan ele alarak argümanını ortaya koymayı kendisine metod ittihaz edinmiştir. Çalışma kaleme alınırken, elde edilen bütün usûl kitaplarından konunun tarihsel zemini ile ilmî durumu *Hadis biliminin metodolojisi* göz önünde bulundurularak ele alınmış ve bir ilk teşebbüs olması hasebiyle de bir takım konuları, dağılmama pahasına bilerek dışarıda bırakmayı tercih etmiştir.

Bunun yanında bilimin hiç bir alanının ideolojilerin dayanağı yapılmaması, yapılamayacağı ya da yapılmaması gerektiği savından hareketle, ele alınan konu salt bilimsel tarafsızlık ilkesine bağlı bir çalışma olarak incelenmeye gayret edilmiş, azami ölçüde sübjektif değerlendirmelerden kaçınılmış, olaylardan ziyâde olayların

ruhu ve olgular üzerinde durulmuştur. Çalışmada otoritelerin görüşleri göz ardı edilmeksizin, değerleri bilgilerine teslim edilmiş, otoritelerine değil. Hakikat arayışında büyük ya da küçük hiçbir ayrıntı bilinerek atlanılmamaya çalışılmıştır.

ruhu ve olgular üzerinde durulmuştur. Çalışmada otoritelerin görüşleri göz ardı edilmeksizin, değerleri bilgilerine teslim edilmiş, otoritelerine değil. Hakikat arayışında büyük ya da küçük hiçbir ayrıntı bilinerek atlanılmamaya çalışılmıştır.

GİRİŞ II

SÖZLÜ VE YAZILI RİVÂYET

Söz, fiil ve onay ve onamaların sözlü nakliyle yazıya şahısların bellek ve şahsî kayıtları yardımıyla yazılı hâle ge[tiri]len Hadis-Sünnet'in *'Asıl'* adını vereceğimiz 'metni'ni tesbît, tescîl, tahkîk ve yeniden inşâ ile inşaatın ilk taşından binanın tamamlanmış hâline baştan-sona doğru yerleştirerek ancak *'Asl'*a sâdık kalmak kaydıyla tâdil, kısmî-îmâr ve tâmirle teşekkül et[ttir]me ve nihâyetinde anlama-yorumlama çabası disiplinlerarası ve multidisipliner anlayış ve yaklaşıma açık bir *'Hadis Hermenötiği'* alanına yer açılmasını gerekli kılmıştır.

Önereceğimiz *'Asıl metin'* tâbiri Sözlü rivâyet karakterine sâhip hadis-sünnetlere uygun görünmese de, *'hâdiseler'*/olaylar bir kişi'nin yâni râvî'nin görgü tanıklığı, duyma, işitme, [aktif-pasif] dinleme, kulak misafirliği yahud anlamlandırarak kendi algıladığını, anladığını ya da anlayabildiğini algı ve belleme kapasitesi istiâbınca –şâyet kendi yazıyla tam kayıd etmiyorsa- hâdisenin doğasına göre, kendi tasarruflarıyla [ihtisâr, idrâc, ziyâde vs.] hikâye hâline dönüştürerek aktardığının (rivâyetin), birinci râvînin ortamına sâhip olmayan *–bir başka kişi-* râvî tarafından ya *'Şifâhen*/sözlü' yahut yine yazıya alınarak *'Yazılı'* olarak kendi nesline ya da bir sonraki nesle bırakılan / aktarılan/taşınan *'maddî metinler'*dir. *Maddî* tâbiri, *'kendi olduğu-kendisi'*, içinde inşâ edildiği yaşamın ve zamanın *–şimdi-* dışında olduğundan dolayı sarf edilse de, burada vurgu *'hayâtiyet'*ini yitirme eşiğinde yahut yitirmiş olarak elimize [*her şeyiyle zihnimizin tasarrufu altında*] çaresizce düşmelerinden ötürü kullanılmıştır.

Nesir hâlinde kaleme alınmış ve belli bir cümle düzenine ve yapısına sâhip tek-kişilik masa-*başı* metni olmayan yaşam, şâyet o yaşam, kişilerin belleği vasıtasıyla 'söz'e yüklenerek dudakların arasında taşınacaksa, o *'taşınacak söz'*ün, râvînin belleğindeki hâli ile yaşam esnasında fotoğraflanan tasvîri arasında: 1.Aynîlik-Özdeşlik, 2. Benzerlik-Yakınlık, 3.Ayrılık-Farklılık, 4. Aykırılık-Benzeşmezlik, 5. Zıtlık-Çelişki-Muhâlefet gibi rivâyetin doğasından kaynaklanacak durumlara dûçar olması kaçınılmazdır.

Olayı yaşayan, duyan, gören, işiten şahış olarak *'ilk râvî'*;

1. Sözkonusu olayı, ortamın birinci elden şâhidi olmasından ve o sözkonusu olaya hâkimiyetinden dolayı hâdiseyi detaylı anlatma gereği duymayabilir yahut karşıdaki kişinin tepkilerine göre kısaltarak, uzatarek, ekleyerek, izâh ederek, jest ve mimiklerlerle destekleyerek[2], ses tonuyla vurguları belirginleştirerek karşıdaki kişiye kendi anladığını daha iyi anlatıp yahut anlatamayıp, iyi anlattı ise; o kişinin-ve o kişi de ince anlayışlı fakîh biri ise- ya kendinden daha iyi anlamasına, fakîh değilse 'anlamama'sına ya da 'yanlış anlama'sına yol açabilir. Kötü anlattı ise kısmına geçersek, burada dinleyici-râvînin fakîh olup olmaması durumunda *'rivâyeti tamamlama'* dediğimiz süreçte neyi nasıl alıp aktaracağı yahut aldıklarının ne kadarını 'ilk râvî'ninkine muvâfık olarak *'rivâyet tamamlama'* işini gerçekleştirdiği** bizce meçhûldür. Zirâ râvî, aktaracaklarının kendisinden sonraki âkıbetini ya da bunun o anda nasıl anlaşılabileceğini ilk anda aklından geçir[e]mez. Konuşan kişi olarak Râvî'nin aktaracaklarını âyan-beyân aktarma çabası sezilse bile, konuşma esnâsında onun muhâtabı olan 'dinleyici-râvî'nin 'konuşan-râvî'nin anlattıklarını / aktardıklarını aynı dikkat ve çaba ile alıp-almadığı şüphelidir. Rivâyet esnasında Râvî'nin psikolojik durumu ile sosyal ortam arasındaki ilişkinin de göz ardı edilmemesi bir başka rivâyet tedkîkine konu olabilir.

2. İlk şıkkın tam aksine, yaşanmışlığın birinci kaynağı olmasından dolayı ilk râvî kişilik özelliklerini, duygularını ve hayal dünyasını katarak sözkonusu olayı detaylı hâle getirerek *'Asıl hâdise'*yi aşacak düzeyde bir aşırı yorumu tercih edebilir. Bu detaylandırma, *bazen* hâdisenin resminde mevcut olmayan nesneleri ve objeleri katmayı ya da resmi başka gö[ste]rmeyi doğurabilir. Hadislerin rivâyetinde likâ yani yüz-

---

2 Jest ve mimikler fiziksel dünyanın umumî tecrübelerinden çıkarılan sonucu temsil ederler. *Fâil*-fiil-*âlet*-fiil-*mef'ûl* (*Özne*-Eylem-*Araç*-Eylem-*Nesne*) sıralaması, Eylem Şeması'nı oluşturur. Jestler, uygun bir unsuru belli bir eylem şemasına atfederek ancak temsil edebilir. Ve böylece ilgili bağlam, konuşan kişinin kastettiği Eylem Şeması'na ait kısmın muhâtab tarafından teşhis edilip anlaşılmasını sağlayabilir. Anlatımsal bir jest ve mimiğin hem şifrelenmesi hem de deşifre edilmesi, fiziksel dünyada deneyimlediklerimiz ile icrâ ettiğimiz jest-mimikler arasındakı benzerlik yahut yakınlıklara ait râbıtaların telkın ve ilham ettiği metaforik ve metonimik kavrama sürecine zımnen delalet eder. Aristoteles'e göre zaten *"bir metafor, bir kelimeyi benzeşim vâsıtasıyla başka bir şeye tatbik etmektir"* [Aristotle, *Poetics* 21 (çev. Stephen Halliwell), Loeb Classical Library, 1995, s.105]. Metaforun ifâde edildiği bağımsız bir üslûpta, başka bır şey vasıtasıyla bir anlamın idrakini mümkün kılabilir. Detaylı bilgi için bkz. Geneviève Calbris, *Elements of Meaning in Gesture*,(Çev. Mary M.Copple/Ed. Adam Kendon), Gesture Studies, John Benjamins Publishing Company, Philadelphia 2011, s.10 vd.

** =gerçekleştirmiş olabileceği

yüzellik şartının uzun bir zaman revaçta olması bir fantezi olmayıp, rivâyetin hakikatini şahıstan şahısa bütün unsurlarıyla aktarılma gereğinden kaynaklanmıştır

3. O anki yaşanmışlığı hatta kendi tecrübesini birinci ağızdan aktaran râvî, sözkonusu olayı, söz'ü kendisinin içinde olmadığı ortamıyla bir başkasına hâdisenin öncesinden ve sonrasından onu tecrîd ederek yabancı olan yersiz sonradan oluşacak bir zemine bırakır. Bıraktığı rivâyet, karşıdaki en münbit zeminli râvîsine denk gelse de, o rivâyet tabir yerinde ise kökünden söküldüğü toprağından yabancı bir zemine emanet edilmiş olur. Son derece münbit olsa da o zemin, şâyet o anda onu sulayacak bir nedenle buluşmazsa, yine de kuruyarak yok olmakla karşı karşıya kalacaktır. Râvîlerin 'mükemmel-mütekâbiliyet' diyebileceğimiz bir zihinsel buluşmayla rivâyet alışverişinde bulunması ihtimâli de bütün rivâyetler yahut pek çok rivâyet adına söyleyecek olursak oldukça güçtür.

Hadis ilimleri içerisinde '*Râvî-Tenkidi*' [Kişi Eleştirisi] ile '*Rivâyet-Tenkidi*' [Olay Eleştirisi] ayırımının yapıl[a]mamış olması ağırlıklı olarak Peygamber asrından başlatıp ilk emârelerini oraya dayandırarak râvîlerin rivâyetlerini sahîh sayma ölçütünü '*Cerhü'r-Ruvât*' ve '*Ta'dîlü'r-Rüvât*' [الجرح والتعديل] olarak sabitlemişlerdir. İsnâdın ilk kullanımını anlatan rivâyetlerin esasına bakıldığında, rivâyet'in '*ne*' olduğu yahut '*anlamı*'ndan ziyâde râvînin *Ehli Sünnet*'ten mi *Ehli Bidat*'tan mı olduğunu tesbit etme uyarısı, şahsı yani râvîyi rivâyete önceleme geleneğinin başlangıç noktası olarak kabul edilebilir.

Bu anlamda Yahudi kutsal metinlerinin de *Rivâyet Zinciri* olarak tercüme edeceğimiz İslâmî rivâyetin *Silsiletü'l-isnâd* [سلسلة الإسناد]'ın dengi olan *Şalşelet ha-Kabala* [שלשלת הקבלה]'nın yani rivâyetlerin aktarılmasını, tahammülün en güçlü derecesi '*semâ*' [سماع] ve '*şahıs esaslı rivâyet sistemi*'ne [Ricâl=رجال] dayandırılması dikkat çekicidir.

4. Bellekte kalanların, aynı ortamla yine şifahî olarak (sözlü) aktarılıp yaşam imkânı bulamaması sebebiyle, anlamda çok önemli duyguların dili olan ses-mimik ve jestlerin hesaba katılmaksızın, salt kelime yığınları şeklinde '*sırf-metinler*' olarak gramer kâidelerine ve sahnelerin biribirini sekmeden takibi tarzında '*düzenlilik*'e tâbi olarak aktarılması, *düzensiz* bağlamlara sâhip '*anlamın doğası*'nı zorlayabilir.

yüzellik şartının uzun bir zaman revaçta olması bir fante'i olmayıp, rivâyetin hakîkatını sahneden şahısa bütün unsurlarıyla aktarılma gereğinden kaynaklanmıştır.

3. O anki yaşanmışlığı hatta kendi tecrübesini birinci ağızdan aktaran râvî, söz konusu olayı, söz'ü kendisinin içinde olmadığı ortamıyla bir başkasına hadisenin öncesinden ve sonrasından onu tecrîd ederek yabancı olan yersiz somutdan oluşacak bir zemine bırakır. Bıraktığı rivâyet, karşıdaki en münbit zeminli râvîsine denk gelse de, o rivâyet tabir yerinde ise kökünden söküldüğü toprağından yabancı bir zemine emanet edilmiş olur. Son derece münbit olsa da o zemin, şâyet o anda onu sulayacak bir nedenle buluşmazsa, yine de kuruyarak yok olmakla karşı karşıya kalacaktır. Râvîlerin 'mükemmel-mütekâbiliyet' diyebileceğimiz bir zihinsel buluşmayla rivâyet alışverişinde bulunması ihtimâli de bütün rivâyetler yahut pek çok rivâyet adına söyleyecek olursak oldukça güçtür.

Hadis ilimleri içerisinde *'Râvî-Tenkidi'* [Kişi Eleştirisi] ile *'Rivâyet Tenkidi'* [Olay Eleştirisi] ayırımının yapıl[a]mamış olması ağırlıklı olarak Peygamber asrından başlayıp ilk emârelerini oraya dayandırarak râvîlerin rivâyetlerini sahih sayma ölçütünü *'Cerhü'r-Ruvât'* ve *'Ta'dîlü'r-Rüvât'* [الجرح و التعديل] olarak sabitlemişlerdir. İsnâdın ilk kullanımını anlatan rivâyetlerin esasına bakıldığında, rivâyet'in *'ne'* olduğu yahut *'anlamı'*ndan ziyâde râvînin *Ehli Sünnet*ten mi *Ehli Bidat*tan mı olduğunu tesbit etme uyarısı, şahsı yani râvîyi rivâyete önceleme geleneğinin başlangıç noktası olarak kabul edilebilir.

Bu anlamda Yahudi kutsal metinlerinin de *Rivâyet Zinciri* olarak tercüme edeceğimiz İslâmî rivâyetin *Silsiletü'l-isnâd* [سلسلة الإسناد]'ın dengi olan *Şalşelet ha-Kabala* [שלשלת הקבלה]'nın yani rivâyetlerin aktarılmasını, tahammülün en güçlü derecesi *'semâ'* [سماع] ve *'şahıs esaslı rivâyet sistemi'*ne [Ricâl=رجال] dayandırılması dikkat çekicidir.

4. Bellekte kalanların, aynı ortamla yine şifahî olarak (sözlü) aktarılıp yaşam imkânı bulamaması sebebiyle, anlamda çok önemli duyguların dili olan ses-mimik ve jestlerin hesaba katılmaksızın, salt kelime yığınları şeklinde *'sırf-metinler'* olarak gramer kâidelerine ve sahnelerin biribirini sekmeden takibi tarzında *'düzenlilik'*e tâbi olarak aktarılması, *düzensiz* bağlamlara sâhip *'anlamın doğası'*nı zorlayabilir.

yüzelik şartının uzun bir zaman revaçta olması bir fantezi olmayıp, rivâyetin hakikatini şahıstan şahısa bütün unsurlarıyla aktarılma gereğinden kaynaklanmıştır.

3. O anki yaşanmışlığı hatta kendi tecrübesini birinci ağızdan aktaran râvî, sözkonusu olayı, söz'ü kendisinin içinde olmadığı ortamıyla bir başkasına hâdisenin öncesinden ve sonrasından onu tecrîd ederek yabancı olan yersiz sonradan oluşacak bir zemine bırakır. Bıraktığı rivâyet, karşıdaki en münbit zeminli râvîsine denk gelse de, o rivâyet tabir yerinde ise kökünden söküldüğü toprağından yabancı bir zemine emanet edilmiş olur. Son derece münbit olsa da o zemin, şâyet o anda onu sulayacak bir nedenle buluşmazsa, yine de kuruyarak yok olmakla karşı karşıya kalacaktır. Râvîlerin 'mükemmel-mütekâbiliyet' diyebileceğimiz bir zihinsel buluşmayla rivâyet alışverişinde bulunması ihtimâli de bütün rivâyetler yahut pek çok rivâyet adına söyleyecek olursak oldukça güçtür.

Hadis ilimleri içerisinde '*Râvî-Tenkidi*' [Kişi Eleştirisi] ile '*Rivâyet-Tenkidi*' [Olay Eleştirisi] ayırımının yapıl[a]mamış olması ağırlıklı olarak Peygamber asrından başlatıp ilk emârelerini oraya dayandırarak râvîlerin rivâyetlerini sahîh sayma ölçütünü '*Cerhü'r-Ruvât*' ve '*Ta'dîlü'r-Rüvât*' [الجرح والتعديل] olarak sabitlemişlerdir. İsnâdın ilk kullanımını anlatan rivâyetlerin esasına bakıldığında, rivâyet'in '*ne*' olduğu yahut '*anlamı*'ndan ziyâde râvînin *Ehli Sünnet*'ten mi *Ehli Bidat*'tan mı olduğunu tesbit etme uyarısı, şahsı yani râvîyi rivâyete önceleme geleneğinin başlangıç noktası olarak kabul edilebilir.

Bu anlamda Yahudi kutsal metinlerinin de *Rivâyet Zinciri* olarak tercüme edeceğimiz İslâmî rivâyetin *Silsiletü'l-isnâd* [سلسلة الإسناد]'ın dengi olan *Şalşelet ha-Kabala* [שלשלת הקבלה]'nın yani rivâyetlerin aktarılmasını, tahammülün en güçlü derecesi '*semâ*' [سماع] ve '*şahıs esaslı rivâyet sistemi*'ne [Ricâl=رجال] dayandırılması dikkat çekicidir.

4. Bellekte kalanların, aynı ortamla yine şifahî olarak (sözlü) aktarılıp yaşam imkânı bulamaması sebebiyle, anlamda çok önemli duyguların dili olan ses-mimik ve jestlerin hesaba katılmaksızın, salt kelime yığınları şeklinde '*sırf-metinler*' olarak gramer kâidelerine ve sahnelerin biribirini sekmeden takibi tarzında '*düzenlilik*'e tâbi olarak aktarılması, *düzensiz* bağlamlara sâhip '*anlamın doğası*'nı zorlayabilir.

Halbuki, sâdece metin olarak yazarın kurguladığı hayattan-yalıtılmış-metinler, çoğu zaman gerçekle buluşma cesareti gösteremezken, kendiliğinden dağdaki yaban otu kadar itinasız ve *'bakım-sız'* bir şekilde çıkıp-gelişen hayatın kendisi olanın insan tecrübesiyle birleşerek söz vasıtasıyla *'öz-metinler'* [=belki de metinlerin özü] olarak yer alması, ancak *sünnet* tabir edilenin yerine geçebilir.

*Yazılı Hadis*ler, yaşam-portresi *Sünnet*'in hayatın bütün renkleriyle iç içe olan âhenkli dansını kelimeler paletinde yazının fırça darbeleriyle zamanı durdurarak mekânı sabitleyerek, şahısların hareketlerine son vererek tuvale aktarılmış hâlidir. Şimdi, yaşanmışlığın bir an'da metinleşen bu hâlleri, musavvirin tasvir gücü nisbetinde *durdurulan, sâbitlenen, dondurulan* ve *son verilenler*'i *'hayal ürünü'* olmaktan *'hayata ürün veren'* Gerçeklik olmaya sevkedebileceği gibi, aksi durumda tasvîr zaafiyeti de, *'hayat ürünü'* olanı, *'hayal ürünü' Gerçeküstücü* bir heyulaya sürükleyebilir.

Yahudî ulusunun toplum sözleşmesi (ברית=berit, הסכמה=haskamah, שבועה = şevu'a) olan *Talmud*[3], Tanrı ile ahidlerinin gelecekte devamının bir nişânesi olarak, Yazılı Tora'nın sıkı-katı satırları arasındaki hükümleri yaşamın esnek, değiş(k)en, farklılaşan ve gelişen ortamına taşıyan ve Tanrı ile 'Ahd'in ve yüzleşmenin bizzat her bir Yahudî ferdin her an ve yeniden yaşamasına imkân tanıyan, nassın murâd ve maksadını değil *'kasd-ı ilahî'*yi irdeleyen-araştıran-arayan, *'gerçek-üstü'* olmayan *'Gerçek'* bir *'hayat okulu'*dur.

Bu anlamda, İslamî gelenekte *Hadisler*'in ve *Talmud*un harfi harfine yazılmadığı âşikardır. Elimizde mevcut metinler, her iki geleneğin yaşam iç[eris]inde sözlü hâlinden râvîler vasıtasıyla sözel olarak belleğin o anki ortamla algıladığı şekliyle aktarılarak bir süre sonra[4] metn'e dönüşmüş hallerinin birinci elden çekilmiş resimleridir. Bu resimler, o ân'a tanık ilk râvîler ve onların kendi tecrübeleri ışığında çekilmeleri hasebiyle *"yaşamın ortamını muhâfaza"* edici tek kalıntıdırlar. Anlamlı-anlamsız bütün kareler zamanın kadrajındaki mekânla sınırlandırılmış ve bizim için bir bilinç-deposu oluşturmuşlardır. İster yaşam o metinlerin inşâ'ına yön versin, isterse o metinler yaşama yön versin, önemli olan onların bir şekilde bize kadar

---

[3] Bkz. Hyam Maccoby, *Philosophy of the Talmud*, Routledge Jewish Studies Series, Routledge Curzon Londra 2002, s.43 vd; David Novak, *Jewish Social Contract: Essay in Political Theology*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2005, ss. 30-90.

[4] Hadislerin yazılıp yazılmadığı meselesi ile Talmudların yazılması meselesi her iki gelenek açısından da önemli bir sorunsaldır. Bu sorunsal çalışmamızın Birinci Bölümü'nün I. ve II. kısımlarında ele alınacaktır.

ulaştırılmalarıdır. Her iki durumda da, onlar geçmişi anlama ve yorumlamamıza yardımcı olabilecek o dönemlerin yakın bilincinin kalıntısı olmaları hasebiyle şu an bizim için önemlidirler.

Mumyalanmış bir şekilde 3000 yıl öncesinden bize kadar gelen bedenlerden, mumyanın en azından nasıl yaşadığı ve o dönemin insanları ve yaşamları hakkında kimi kanaatlare sâhip olabildiğimiz gibi, yaşamın, sözün gücüyle mumyalanmış bedenleri olan metinlerden de, geçmişin bilgi ve bilinci hakkında fikir sahibi olmamız mümkündür. *Hadis-Sünnet*, Peygamber Bilgisi'nin İslam toplumunca algılanarak bir bütün hâlinde yaşam tecrübesine dönüştürerek bedenleşmiş hâlidir[5]. Şimdide ise '*Hayat*' kelimelerin eline mahkûm edilince, uzman olmayanların elinde bilincin arkeolojik malzemesi olarak değerlendirilecek yerde, üzerinde taşıdığı bilgi canlılığı görmezden geliniyor. Arkeolojik eser kalıntılarının restore ve ömrünü uzatmak için tamir edilirken aslına uygunluğun önemi, metinleri anlarken onların dönemlerine ircâ' edilerek, günümüzün imkânlarıyla anlaşılıp yorumlanmasıyla eştir.

Peygamber'den söz, fiil, onay-red gibi davranışları şifahî/sözlü olarak ilk adımı atılarak alınmış[6], devamında sözel bir üslüpla kendi doğası içinde yazının karşı konulmaz kalıplaştırmasının sınırlarına hapsedilmiştir. Bu malzemeler; anekdot, haber, açıklamalar, ve belli hususlardaki emir ve nehiyler şeklinde ashab ve ilk devir diğer Müslümanlarca ilkin çok keskin olmayan ama sonrasında sıkı kurallara bağlanan bir metodla aktarıla gelmiştir. Aslında hadis kütlesinin çoğunun başlangıç itibariyle sözlü olarak aktarıldığı herkesçe bilinen bir gerçektir. Ne var ki hadislerin '*sözlü olarak alındığı*' gerçeğinin hadislerin sıhhatine bir zararmış gibi algılanması ya da algılanmaya zorlanılması sözlü rivâyetin doğasının bilinmemesinin bir sonucudur.

Hadis metinleri ilk zamanlarda kitaplarda olduğu şekliyle zihinlerde mevcut olmasa da, sonradan kitaplarda olduğu gibi (olan hal) yine de: değişmez biçim, ifâdelerin/açıklamaların sık sık tekrarı, betimlemeden ziyâde eyleme vurgu yapılması, etkileşimli/karşılıklılık tonu, atomcu bünye ve hepsinden öte, düzyazıya dönük *"ana konuyu açıklayan unsurlar"*a dâir formülleştirilmiş kalıpların kullanılması tarzında

---

5 Bu cümleden hareketle Hz.Peygamber'e âit sözlerin ümmetçe yaşanmışlığı ve onların anlayışlarına sunmayı kastettiğimizi ifâde etmeliyim. Hadislerin tamamının kelimesi kelimesine kaydının imkânı tartışma konusudur. Bu yüzden, hadislerin yazılması tartışmasında bellekle hadislerin manen yanı anlam olarak rivâyet edilmesi üzerinde durulması bu sebepten olsa gerek.

6 Bkz. Harald Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*, Leiden, *Koninklijke* Brill, 2002, s.6 vd.

sözlü yapının bir takım işâretlerini taşır. Burada vurgu yapılacak şey; rivâyeti aktaranın zihni ile rivâyeti alanın zihninin *ne* ölçüde, *nasıl* ve *hangi* boyutta buluştuğu ve bu rivâyeti alan râvinin bu buluşmanın sonucu *'yenilenen kelimeler'*le *'olay', 'olgu', 'haber', 'hikâye', 'açıklama', 'betimleme', 'yorumlama'* veya bir başka metodun olayın örgüsünü -aynı kelimelerle anlatılmasa bile- bir başka zihne *nasıl* taşınacağına yapılmalıdır.

Zirâ biz herhangi yazılı bir mecmûayı açabilir ve onu derleyen ya da edit edenin, titiz bir alaka ile sözlü okuyuşun uyumunu koruduğunu görebiliriz. Bu sebeple asıl ilgi ve mihenk noktası, malzemenin sözlü olduğunu ispatlamaktan çok, Kur'ân'ın tefsiri, özel, sosyal ve ibâdet hayatına dâir hususlardaki doyuruculuğu gibi müslümanların farklı pratik ve teorik gereksinimlerine belli bir katkısını kavramayı kolaylaştıracak *'sözlü rivâyetin doğası'*nın *nasıl* ve *hangi* biçimlerle ve biçimlerde anlaşılması'dır. Hadisler dinî metinlerdir, dînî metin olması onun kutsallığını beraberinde getirdiği gibi, aynı zamanda geniş uygulama alanı bulması açısından da (teorik ve pratik zihinde) nasıl bir yer ihrâz edeceğini belirler.

Hadis ilimlerinin teşekkülünü hazırlayan âmillerin başında; şifahî rivâyetle aktarılan Peygamber söz, eylem, onama ve kınama vb. davranışlarının olduğu gibi bozulmaksızın kayıd altına alma, anlama ve yorumlama gayreti gelir. Şâyet ışık ters tutulsa ya da prizmadan geçse veyahut absorbe edilse, o takdirde metinlerin hayatla olan bağında/ buluşmasında bir sapma, değişme, bozulma ve kayıp-yok olma ihtimâlinin doğması kaçınılmazdır. Hadis bilginleri hatta devlet adamlarının Peygamberin vefatını müteakib hem Kur'ân'ı sağlam bir yazı ile kapak arasına almaya, hem de hadisleri belli kriterler icad ederek tedvin etmeye başlamaları ve hem de tek bir diyalektle bunu yapmaları son derece anlamlıdır. Ardından tedvin edilen ve düzensiz bir şekilde toplanan rivâyetlerin tesbit ve tasnîf edilmesi ise, yanlı ve yanlış bir araya getirmelerin önüne geçme hareketi olarak algılanabilir. Çünkü doğru şeylerden yanlış şeyler üretilebileceği gibi, az doğru yahut kısmen doğrulanabilen rivâyetleri doğrultma ya da yanlışlarını ayıklama, ayıklarden de eksiltme yapmak mümkündür.

Hadislerin söze gelme ve konuşma imkânları olmadığından, bu ancak hadislerin rivâyet formları sayesinde tesbit edilebilir. Bu formlar, onların geçmişlerinde yaşadıkları değişimleri tam olarak veremese de, büyük oranda bizlere geçmişlerini mercek altına almayı en azından mümkün kılar.

Bu tanımlara göre, Peygamber'in ağzından çıkan sözleri olduğu gibi, lafzında hatta harfinde herhangi bir değişiklik yapmadan aktarma lafzî rivâyet ise, sözlü olarak gelen hadislerin ne kadarının lafzî olduğu yahut lafzî olarak gelenlerin yazıyla kaydına bağlı olarak gelişen bir kavram olarak lafzen rivâyetin yüzyüze şahıstan alma döneminde geliştirilen bir sisteme bağlı olarak mı tasnîf edildiği tartışmalıdır. Lafzî rivâyetlerin Peygamber'in sözleri için geçerli olduğunu kabul etsek bile, lafzî rivâyet; Peygamberin fiil ve takrîrleri için nasıl bir hâlde gelişebilirdi ya da mümkün olurdu, oldu mu? Meselenin en önemli noktası aslında lafzî rivâyetin ne tür rivâyetlerde mümkün olduğu ile mânâ ile rivâyetin ne tür rivâyetlere ve nasıl imkân vereceği olsa gerek. Bir sözün Peygamber tarafından söylenmişliği, Peygamber döneminde eğer lafızların da aynen aktarılması şartına bağlı ise, fiilî ve takrirî sünnetinin aktarılması; şahısların onları anlama ve yorumlama yahut onları aktarırken algılarına göre ne ölçüde aktarmada başarılı oldukları yahut başarılı olup olmadıkları ayrı bir tartışma konusudur.

Rivâyet ve râvîlerde aranan şartlar arasında anlama ve anladığını aktarma hususunda rivâyet tenkidine tesirinin olup olmadığı açık değildir? Sonradan yazılı hâle gelen sözlü bir geleneğin büyük bir kısmının mânen aktarılmış şekli Hadis külliyatını oluşturmaktadır. Bunlar; Peygamberin ağzından çıkan sözleri duyarak (*semâ*) belleklerine alan, onun fiillerinin birebir tanıkları olarak hikâye ederek ağızdan ağza aktaran ve kimi zaman o an kısmen yazan yahut Peygamberin onamış olduğu bir durumu yorumlayan ilk nesil sahabîlerin bıraktıklarıdır.

Lafzen mütevâtir gelen hadislerle, mânen mütevatir gelen hadislerin azlığı bir yana[7], hadislerin *sözlü*lük karakteri tartışma götürmez. Bu halde biz, yazıyla kayıt altına alınmış olsa dahi Hadis'e sözlü bir karaktere sâhip metin olarak bakarsak, onu anlama ve yorumlamada getirebileceğimiz kriterler daha sağlam sonuçlar çıkarmamıza yardımcı olabilir mi?

---

[7] Mütevâtır hadisin sıhhati ve değeri üzerine bir değerlendirme için bkz. Wael b. Hallaq, *"The Authenticity of Prophetic Hadîth: A Pseudo-Problem" Studia Islamica*, No. 89 (1999), ss. 75-90 makalenin Türkçe iki çevirisi için bkz. W. Hallaq, *"Nebevî Hadisin Sıhhati: Yapay Bir Problem"*, (çev. Hüseyin Hansu), *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006/1, Cilt:5, Sayı:9, özellikle s 151; ss.137-151 a.mlf., *"Nebevî Hadisin Güvenirliği: Sahte Bir Problem"*, (çev. Rahile Kızılkaya), *Hadis Tetkikleri Dergisi*, Cilt: IV, Sayı: 2, Yıl: 2006, ss. 147-161).

Hadis İlimleri'nin sıklıkla sened ve daha az vurguyla metne dayalı bünyesinin böyle bir anlayışla yeniden *'ilke'* gidilerek ele alınması, hadislerin sıhhat ve zayıflık standartlarına nasıl bir *'ilke'* getirebileceği konusunda bize ışık vermektedir. Senedleri sahih olmasına rağmen, metinleri bilimsel verilerle çelişen hadislerin (mesela *Sinek hadisi*[8], *İnsan anatomisi, tıp, kozmoloji* ile ilgili hadisler ...)[9] tenkidinde bilimsel kriterlerin mi esas alınacağı yoksa sırf râvî cerh ve tâdilinin mi yeterli olup-olmayacağı meselesi yeni bir *Hadis Tenkidi Bilimi*'nin ihdâs edilmesini zarurî kılmaktadır. Böyle bir *Hadis Tenkid Bilimi,* mukâyeseli çalışmalara başvurmayı gerekli görürken aynı zamanda yeni bilimlerin (*Hermenötik, Psikoloji, Sosyoloji, Dilbilim* ...) de verilerine başvurmayı lüzûmlu addetmektedir.

---

8 *Sünnet* yahut *hadis*in Peygamber'in risâletinin tebliği dâhilinde tıbbî hadislerin (*Sinek ve Hurma hadisi* vs.) nasıl değerlendirilmesi gerektiği hakkındaki görüş için bkz. Mustafa Dönmez, *"el-Ehâdîsu't-Tıbbiye beyne'l-Vahyi'l-İlâhî ve't-Tıbbi't-Tecrîbî"* [الأحاديث الطبية بين الوحي الإلهي والطب التجريبي], *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları (Journal of Islamic Research),* Yıl: 2, Sayı: 3, Mayıs 2009, s.171-174. Ayrıca tıbbî hadislerin vahiy ürünü olduğunu ifade eden görüş için bkz. Muhammed Ebû Şehbe, *Difâ' ani's-Sünne,* Mektebetü's-Sünne, Kâhire, 1409, s. 341-353; Ali Rıza Karabulut, *Tıbb-ı Nebevî Ansiklopedisi,* I-II, Mektebe yay. Ankara trz.,I, s.14; Halîl İbrahim Molla Hâtır, *el-İsâbe fî Sıhhati Hadisi'z-Zübâbe* [الإصابة في صحة حديث الذبابة], Daru'l-Qıble, 1405/1984.

9 Bu türden hadislerin değerlendirilmesi için bkz.Osman Oruçhan, *Hadis ve Bilim,* TDV Yayınları, Ankara 2011. Ayrıca sünnetin bağlayıcılık açısından değeri bağlamında bir çalışma için bkz. Talat Sakallı, *"Sünnet'in Bağlayıcılık Açısından Taksimi"*, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 1995, sayı. 2, ss. 39-102.

BİRİNCİ BÖLÜM

SÖZLÜ RİVÂYET'TE 'YAZI KARŞITLIĞI' PARADOKSU

> "Sokrates: -Hakikatte yazının bu derece korkunç bir şey olması resme pek fazla benzemesindendir, Phaidros. Resmin meydana getirdiği şeyler canlı gibidir; fakat onlara tut bir şey sor: derin bır suskunluk ve sükût. *Yazılı kelimeler* de böyle: Akıllı adamlar gibi konuştuklarını sanırsın. Fakat tut onlardan açıkça anlatmalarını iste; sana tek bir cevap verecekler-dir: hep aynı olan cevabı. *Söz, bir defa yazıldı mı artık sağda solda dolaşır;* anlayanın olsun, anlamayanın olsun eline geçer ve kime bir şeyler söylemeli, kime bir şeyler söylememeli, bunu seçemez. Ne zaman kendine yüz vermediklerini, haksız yere sövdüklerini görse babasından yardım ister; çünkü bir saldırıya karşı koymaya ve kendini savunmaya gücü yetmez". Platon, *Phaidros*, 275e.

Birinci Bölüm'e başlamadan önce ['yazı karşıtlığı' paradoksu ve geliştirilen 'sözlü rivâyet tekniği' teorisi] başlığı hakkında birkaç söz söyleme gereği duyduğumuzu ifâde etmeliyiz. Zirâ, Yahudî ve İslâmî geleneklerin şerîaten benzerlikleri ilâhî kaynaklı İbrahimî dinler olmalarına bağlansa da, kanaatimizce asıl dikkate değer olan husus, her iki geleneğin kutsal metinlerinin muhtevasının müntesiplerince sözleşmişçesine sosyal hayatlarının pratiğine aktarılmasında ortaya çıkan benzerlik, aynîlik ve parelelliklerdir.

Bu bağlamda, (*1*) İbranî geleneğin bir süre *'yazılı olanı sözlü olarak aktaramama, sözlü olanı da yazılı olarak aktaramama'* şeklinde özetlenecek talmudî ilke doğrultusunda rabbanî Talmud-râvîsi-din bilginlerinin geliştirdiği tutumu ile, (*2*) İslâm geleneğinin *"Benden, Kur'ân'dan başka bir şey yazmayınız, yazanlar varsa da yazdıklarını imhâ etsin"* şeklindeki nebevî ilkenin etkisinde daha önceki kültüre (muhtemelen Yahudilik'e) gönderme yapılarak Yazılı olana *eşdeğer* olacak Kur'ân'a alternatif bir kitabın -(=*Sünnetler'in Sözlü hâlden Yazılı hâle dönüşmesi ve Kur'ân'ı gölgede bırakan Kur'ân Kitabı'nın alternatifi bir Hadis Kitabı*)- ortaya çıkacağı endişesinin inşâ ettirdiği tavır dikkat çekicidir. Zirâ hem Kur'ân hem de hadislerde, Yahudi din adamlarının (ahbâr=أحبار) Tora'yı (*Yazılı Tora=Tora şe-bihtav*=תורה שבכתב) sırtlarının arkalarına atıp kendi elleriyle yazdıklarına -[*Sözlü Tora'ya=Tora şe-be'alpe* =תורה שבעל פה)- istinâd ettiklerini imâ eden âyetler -["*Fe-weylun li'llezîne yektubûne* el-kitâbe *bi-eydîhim summe yequlûne hâzâ min 'indillah*" Bakara 2:79; ... "*nebeze feriqun mine'llezîne ûtû el-kitâbe kitâbe'llahi verâ'e zuhûrihim*" Bakara 2: 101]- ve hadisler -[Hz. Ömer'in *Talmud*un ana metni *Mişna*'ya işâret ile '*Misnâtu ke-Misnâti ehli'l-kitâb*' mevkûf rivâyeti

ve diğ.]- mevcut anlayışın inşâı ile anlaşılması, yorumlanması ve uygulanmasında etkin olmuşlardır. Rabbânî Yahudiliğin Hz. Musa'ya *Yazılı Tora*'nın yanında *Sözlü Tora*'nın da verildiği ve bunun yazılı hâle gelinceye kadar nesilden nesile kesintisiz bir isnâdla [Şalşelet ha-Qabalah: שלשלת הקבלה] geldiği kabul edilen (3) Talmud'un bir bütün hâlinde muhtevasının ve isnâd sisteminin savunusu, Talmud râvîsi-din bilgini Rabbilerin otoritesini sağlamlaştırma çabası olarak görülebileceği gibi, geleneksel İslâmî anlayışın da *Peygamber'in Sünneti*'ne *'Li-tübeyyine li'n'nâsi mâ nüzzile ileyhim'* âyeti[10] ve *'İnnî ûtiytü el-kitâbe ve mislehu ma'ahû'* hadisi[11] gibi pek çok nassa istinâden Kur'ân'a denk bir otoritenin *tahsîsi* ve *'İsnâd Sistemi'*nin [سلسلة الأسانيد] İslâm ümmetine has ve hiçbir ümmete nasip olmayan benzersiz bir husûsiyet olduğu *iddiası*, kısmen *Sünneti* sağlama alma çabası ve bu sistemin benzersizliğine yapılan vurgu olması yanında aynı zamanda objektif-bilimsel olmayan bir tutumu ve müdaafayı da gösterir.

Bu açıklamadan sonra şimdi iki kısımda ele aldığımız bu bölümü özetle açıklayalım:

Bu bölümün *ilk kısmı*, İbrânî gelenek içerisinde kutsal metinleri yazıyla kayıt altına almaya karşı eğilimlerin kökenini inceleme amacını taşır. İbranî gelenek içerisinde paradoksal olarak geliştirilen yazı karşıtlığı (*kitâbet aleyhtarlığı*) tutumunun dikkatli bir tedkîki, benzer hem kendisinden önceki anlayışı hem de sonraki buna yönelik tutumları anlamayı kolaylaştırır. Bu çerçevede, öncelikle, *Yazılı Tora* yanında onun bir yorumu mahiyetindeki *Sözlü Tora*'nın yazılı naklini yasaklayan rivâyetlerin nasıl şekillendiği problemi ve bu problemin arkaplanında yatan sebeplerin dînî, sosyolojik, kültürel ve psikolojik temellerinin irdelenmesi konunun daha sağlam bir zeminde ele alınmasını sağlayacaktır. Ayrıca, bu kısım, İslâmî gelenek içinde özellikle *'hadislerin yazılması yasağı'*nın İbranî geleneğin tesirinde kalıp kalmadığı savını araştırma amacını da taşır. Zirâ, İslâmî hadis-sünnet rivâyet malzemesi ve rivâyet metodunun İbrânî sözlü rivâyet geleneğine benzerliği meselesine uygun içten bir bakışla her iki geleneğin tutumlarını ortaya koymak mümkün olabilecektir. Bu yönüyle, burada, ilkin, *'İbrânî geleneğinin yazı karşıtlığı paradoksu'*nun sözlü rivâyet

---

10 Bizim burada zikretmediğimiz bunun dışında pek çok âyet mevcuttur.

11 Yeri olmadığından buraya al(a)madığımız bu hadis dışında Peygamber'e itaati emreden ve hadislerin Kur'ân'la aynı otoriteye sâhip olduğunu ifâde eden onlarca hadis ve bunların etrafında yapılan yorumlar vardır.

özelinde ele alınması uygun olacaktır.

Bu bölümün*ikinci kısmı* ise, temelde, İslâmî gelenekte hadislerin yazılması yasağının yalnızca *Hadis Tarihi* ve *Usûlü* bakımından ele alınmasının konunun anlaşılmasında tek başına yeterli olmadığı fikrine dayanmaktadır. İslâmî geleneğin ilk asırdan itibaren bazı nassları merkeze almak sûretiyle geliştirdiği *'yazı karşıtlığı'* [*kerâhetü kitâbeti'l-hadis*=كراهة كتابة الحديث], önceleri haklı kaygılarla uygulanırken, sonradan sâdece şeklî bir uygulamadan öteye gitmeyen dinî bir zaruretmişçesine devam ettirilmiş görünmektedir. Bu kısım, İslâmî gelenekte teşekkül eden bu *'yazı karşıtlığı paradoksu'*nun İbrânî gelenekteki *'yazı karşıtlığı'*yla ilişkisini ele alacaktır.

* * *

I. YAHUDÎ GELENEĞİNDE 'YAZI KARŞITLIĞI' PARADOKSU[12]

İnsanlık tarihinde yazı ve yazılı iletişimin ne zaman ortaya çıktığı tartışmalı olsa da, *'söz'* ile ve *'sözlü'* iletişim başlangıçtan itibaren varlığı tartışmasızdır. Tabiî olarak, insanoğlu fıtratı gereği sonradan ortaya çıkan şeyi kabullenmede zorluk çeker[13]. Bu bağlamda, yazı ve yazılı dilin yetkinsizliği, zayıflığı ve yetersizliği bu kabullenememenin bir sebebi gözükür. Tarihte, *yazı*'nın bu yetersizliğinden söz eden en eski düşünür Platon olarak karşımıza çıkar[14].

Nitekim, yazı, *'var olan'*ı olduğu gibi sabitleme aracı olduğu kadar, *'var olan'*dakini tam anlamıyla o sabitleyiciliği ve donduruculuğu içinde taşıyamayabilir de. Sokrates *"yazının insanî olmadığını, gerçekte sâdece insanın zihninde var olan düşün-*

---

[12] Bkz. Mehmet Sait Toprak, *"İbranî Gelenekte "Kitâbet" Aleyhtarlığı: Yazı Karşıtlığı Paradoksu"* *DEÜİFD,* Sayı: XXV, İzmir 2007, ss.127-146. Bölümün bu başlığı, yazarın adı geçen makalesinden yararlanılarak; kaynakları ve düşünsel zemini geliştirilip genişletilerek bu bölüme alınmıştır

[13] *'Yeni olan'*a ve *'yenilik'*e karşı çıkma eğilimi, insanın o yeni olana veya yeniliğe psiko-sosyolojik olarak kendini hazırlama süreci olarak düşünülebilir. Yeni olan'ın değerler kategorisinde nerede olduğu ya da nereye oturtulacağı sorunu, insanın ahlâkî varlık olma olgusundan doğar. Yeni olan'a ve yenilik'e her zaman kötü ya da iyi olduğu için değil, kimi zaman mevcut olanın yerine geldiğinde nasıl bir tesir yaratacağı kaygısıyla karşı çıkılır. Bu kaygı, kanaatimizce, insanın kendini muhâfazası için bahşedilen ontik bir hâsse olsa gerek. Bu hâssenin dengesi, fıtratın bozulmadan onunla olan uyumunda saklıdır. Yenilik, bünyeye uyum sağlarsa, onunla yaşar ve eski var olan'ın yerine geçer, yok uyumsuzluk gösterirse, ya bünyeye zarar verir ya da bünye onu en az zararla dışlayarak atar. Bunun örnekleri, tarihin tekerrürden ibaret sayfaları arasında oldukça fazladır.

[14] Bkz. Plato, *"Letters VII"*, s.343[a]; a.mlf., *Phaedrus*, s.277[a]-278[ab]; Catherine Pickstock, *After Writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford: Blackwell, 1999; Jacques Derrida, *'Plato's pharmacy', in Dissemination*, çev. Barbara Johnson, Londra/Athlone, 1981, s.65–156; John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reasons,* Blackwell Publishing, (ikinci baskı), Amerika, 2006, s.361-362.

ceyi/kavramı zihnin dışında kurmaya kalkıştığını, belleği çürüttüğünü" söyler. Yazıya bağımlı hâle gelen ve her şeyi onunla kayıt altına alma zorunluluğunu hisseden kişi bu alışkanlığından ötürü zamanla *ezberleme* yetisini kaybeder ve yazıya bağımlı hâle gelir. Konuşma canlıdır, bir eylem saklıdır onda. Ayrıca, yazı, konuşamaz, anlat(a)maz, sorulana da cevap da ver(e)mez. Tarihte "yazılı şifrelerin ortaya çıkması, duyulmamış bir yenilik, ilahî bir devrim gibi görüldüğünden, yazı; kimi zaman yasaklandı ve bir sapkınlık, bir suç ve eski âdetleri, kutsal gelenekleri yok eden ve tehdit eden ileri safhada bir küstahlık olarak görülüp tazyîk altına alındı. Kimi zaman da, yüzyıllar boyunca, bir taraftan, ozan ve şairlerin eski cemiyeti ile sözlü kültürün ezberleyicileri ve yazıcılarının yeni cemiyeti arasında devam eden şiddetli savaşın nedeni oldu: Bir yanda, halk ozanının tatlı müziği ve sıcak duygusallığı ve canlı sesi-sözü vardı, ve bunlar belki bir zaman sonra kâtibin eliyle ölü hayvanların kurutulmuş derilerine kazınmış bir çizgi haline geleceklerdi!. Hele gelenek ve din vasıtasıyla kutsallaştırılan ilahî ve menkıbeler! Bunlar kâtibin soğuk, ruhsuz işâret, çizik, çizgi ve sembolleriyle sâdece birkaç şüpheci samimi olmayan kişinin anlayacağı bir şeye dönüşeceklerdi"[15]. Gandz'ın dile getirdiği bu tür korku, bir yandan *'yazı karşıtlığı'*nın insan doğasına ilişkin yönüne dikkatleri çekerken, öte yandan kadim bir alışkanlık olan *'sözlü rivâyet'*in sona ereceği düşüncesine imkânsızlığına vurgu yapar[16]. Ona göre "Söz ve sözlü nakil ve gelenek, öncelikle, halkın içindeki duygu ve folklorun bilindik yasal vasıtalarıyla ve ardından kadim zamanların kutsal emaneti ve yadigârı olarak; yeni medeniyetin ortasında yabanıl bir kalıntı olarak inadına yaşamaya devam edecektir"[17].

Her ne kadar medeniyetin unsurlarından olan *yazı*, insan hayatını desteklemek, güçlendirmek ve büyütmek için tasarımlanmışsa da, o, insanın özünden gelen *sözlü* geleneğin önüne geçip, insanoğlunun tabiatını aşmayacaktır. Bu düşünce Gandz'ın "*Tatlı ve hoş nağmeli bir insan sesi ve onun direngen güçlü belleği, bir manzumeye ait duygusal bir resitali, ya da tutkulu bir nutku, asla basılı kitap ya da yazılı bir papirüsün tahakkümünden önce tedâvülden kalkmayacaktır. Yabanılın aşkı ve güzelliği hiç bir zaman bitmeyecek ya da medeniyetin gizli desiseleri ve soğukluğu onun yerini alamayacaktır*"

15 Solomon Gandz, *The Dawn of Literature: Prolegomena to a History of Unwritten Literature, Osiris* VII, 1939, s. 266.

16 Walter J Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözün Teknolojileşmesi* [*Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*]. Çev. Sema Postalcıoğlu Banon, Metis Yayınları, 3. baskı, İstanbul 2003, s. 142 vd.

17 Solomon Gandz, *The Dawn of Literature*, s. 267

şeklindeki cümleleriyle örtüşür[18]. Yazı, her ne kadar geçmişin tam bir tanımını kendinde taşıyamasa da, yine de, o, medeniyetlerin kökleşmesinde rol oynayan son derece önemli destek bir unsurdur[19].

Ancak ne var ki "şifahî dile göre yazılı dil [*yazı dili*] oldukça zayıf bir durumdadır. Yazılı dil, şifahî dilin eskiden beri taşıdığı açıklayıcılık niteliğinden yoksundur. İtiraf etmeliyiz ki, *yazı*, [*sözlü olanı koruma açısından*] dile kalıcılık verir, onu sabitler ve korur; ama aynı zamanda [*sözlü olandaki anlatımın*] dili[*ni*] zayıflatır"[20]. Zirâ "(...) her yazılı ifâdenin tekrar sözlü ifâdeye çevrilme ihtiyacı vardır; yazı, seslendirilmeyi ve okunmayı gerektirir. Sessiz içinden okuma bile, bir tür seslendirmedir. Yazı, ancak gücünü yeniden seslendirilmekle kazanır. Bir şeyin yazıya dökülmesi, onun anlamını koruma, kayıt altına alma gibi olumlu bir işlev yerine getirse de; yazı, aynı zamanda, "*dilin yaşayan canlılığı*"nı yitirip "*kendisine yabancılaşması*"nın (*Selbs-*

---

18 Solomon Gandz, *a.g.e.*, s. 267.

19 Jack Goody, *yazılı* ve *yazısız* toplumlar arasındaki ayırıma değinirken, toplumlar arasındaki farkları ortaya koymada kullanılan diğer bir metodun Levi-Strauss ve ondan önce Cassirer tarafından konu edilen *mit* ve *tarih* arasındaki zıtlığa dâir olduğunu söyler. Goody, tarihin tümüyle belgesel malzemeye ve yazılı kültüre bağlandığı yönünde safça bir kavrayışın var olduğuna; ondan önceki bütün süreçlerin tarihöncesine aitmiş gibi göründüğüne ve toplumların tarihöncelerinin mutlε belirlendiğine dikkatleri çeker. Ona göre mitin tanımlanması sürecindeki belirsizliklere bakılmadığında, bu kavramın, doğru olmayan ya da kanıtlanamayan bir geri bakış gibi algılanması muhtemeldir. Zirâ, *Mythos* ve *historia* arasındaki ayrım, tam anlamıyla, alfabetik yazımın insanlara evren ve panteonu yan yana getirip aralarındaki farklılıkları algılama imkânını sağlama noktasında belirir. Sonuçta 'yaban aklın', 'tarihöncesi' ya da 'durağan olan' şeklinde nitelendirilmesi sürecindeki iki kavrayış, yazılı ve yazısız toplumlar arasındaki ayrımla ilişkili olduğu söylenebilir. Bkz. Jack Goody, *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi* (çev. Koray Değirmenci), Dost Kitâbevi, Ankara, Nisan 2001, s. 25.
Öyle ki, yazı olmasaydı, şimdi biz burada yazılı olanı tartışma, yorumlama, anlama ya da yazı karşıtlığı gibi bir sorunsalı ele alıp inceleme imkânı bulamazdık. İyi ki, yazı var. Var ki söz üzerine söylenebilsin. Zirâ "yazı sistemleri en az iki nedenden dolayı dilsel analizin gelişimi için önemlidir: İlki; yazı sistemleri, zaman geçtikçe dilbilimsel olarak seslerin nasıl değiştiğini, cümleler ve onların kelimeler içerisindeki ve sırasıyla cümle öğelerinin ve fonemlerinin analizine bağlı birimlerdeki anlamlı dizilerin seslerindeki bölüşme ve kesişmeleri anlamamız açısından hayati öneme sâhiptir. Dolayısıyla *yazılı kayıtlar*, dilbilimcilere, antik dillerin (*Kadim Mısır Dili, Hititçe, Sanskritçe, Eski Türkçe, Antik Maya Dili* vd.) en erken devirlerini araştırma fırsatı verir" der, Antropolog Alessandro Duranti. Antropolojik açıdan yazı üzerine geniş değerlendirme için bkz. A. Duranti, *Linguistic Anthropology*, Cambridge University Press, 1997, s. 123-161.
Ayrıca Harrison, kadim kültürlerdeki yazılı hâle gelen literatürü değerlendirirken "günümüz bilim adamlarının büyük ölçüde kadim yakın doğu'da şifahî naklin fonksiyonu ve amacını yanlış anladıklarını, hâlbuki umumiyetle önemli vâkıalar ya da hususların halk arasında yaygınlaşıp yerleştikten hemen sonra yazılı bir formda kaydedilmesi olgusunun, İbrânîler dışındaki kadim halklarının olduğu kadar Musa dönemine ait sıkı bir gelenek olduğunu söyler. Bkz. Roland Kenneth Harrison, *Introduction to the Old Testament*, William B. Eerdmans Publishing Company, Amerika, 1985, s. 209.

20 Osman Bilen, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları: Romantik, Felsefi, Eleştirel Hermeneutik,* Kitabiyât, Ankara 2002, s.25. Köşeli parantezlerle yapılan ilâveler bize aittir

tentfremdung der Sprache) ve sözün canlı ortamından uzaklaşmanın bir işaretidir"[21]. Zirâ, "*yazı, kayıtlar ve çekmeceler üreten mekanik bir bellektir*"[22].

Bu kısa girişten sonra İbrânî geleneğin kendi tarzında yazıya karşı geliştirdiği menfî tutumları ile bu yazı karşıtlığı aleyhtarlığına dâir haberleri ve onlara dâir yorumlarına geçebiliriz:

1. Yazılı Tora-Sözlü Tora Düalizmi

"Rabbanî Yahûdilik'in ana özelliklerinden biri, "*Yazılı Tora*" ve "*Sözlü Tora*" arasındaki ikiliktir[23]. "*Yazılı Tora*", elimizdeki mevcut Kitab-ı Mukaddes'tir[24]; büyük çapta ezberlenmesine rağmen, o, biçimsel nakil ve yazılı bir belgenin liturjik kullanımı şeklindedir[25]. "*Sözlü Tora*"[26] yani Rabbilerin Yazılı Tora üzerindeki yorumları mahiyetindeki *Talmud*un doğru bir muhâfazası ya da naklinde yazının rolü her ne

---

21 Bkz. Osman Bilen, *a.g.e.*, s. 25.

22 Solomon Gandz, *The Knot in Hebrew Literature, or from the Knot to the Alphabet* [İbrânî Edebiyatında Düğüm, ya da Düğüm'den Alfabeye], *Isis*, Sayı: 14, No. 1, (Mayıs, 1930), The University of Chicago Press, s. 190. Yazarın adı geçen makalesi tarafımızdan Türkçeye tercüme edilmektedir.

23 Bu konuda oldukça faydalı bir takdim için bkz. Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity,* Lund ve Copenhagen, 1961, s. 19-29. Ayrıca bkz. Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat,* s. 173-178.
Rabbânî Yahûdilik'in yazı karşıtlığı tavrı, İslâmî gelenekle benzerlik arz ettiğinden, burada konu, sâdece Rabbânî Yahudilik'in perspektifinden ele alınacaktır.

24 Michael L. Rodkinson, *History of the Talmud: from the Time of Its Formation, about 200 B.C. up to the Present Time, I,* New Talmud Publishing, Boston 1916, s. 5; Gustav Karpeles, *Jewish Literature and Other Essays,* The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1911, s. 52-70.

25 Bkz. Michael Cook, *The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam, Arabica,* Tome XLIV, s. 498; Michael Cook, *Studies in the Origins of Early Islamic Culture and Tradition,* Princeton University, Variorum Toplu Araştırmalar Serisi, Amerika 2004.

26 Sözlü ve Yazılı Tevrat kavramları hakkında geniş bilgi için bkz. Martin S. Jaffee, *"How Much Orality in Oral Torah? New Perspectives on the Composition and Transmission of Early Rabbinic Literature" Shofar* 10:53-72, 1992; Martin S.Jaffee, *"Writing and Rabbinic Oral Tradition: On Mishnaic Narrative, Lists and Mnemonics", Journal of Jewish Thought and Philosophy,* 4:123-146, 1994; Mayer I. Gruber, *The Mishnah As Oral Torah: A Reconsideration, Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period,* XV, 1984, s. 112-121; Irene Lancaster, *Deconstructing the Bible: Abraham ibn Ezra's Introduction to the Torah,* Routledge Curzon, New York 2003; Jacob Neusner, *Uniting the Dual Torah: Sifra and the Problem of the Mishnah,* Cambridge University Press, 1990; Martin S. Jaffee, *Torah in the Mouth: Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism, 200 BCE-400 CE,* Oxford Universty Press, Mart 2001; Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis XXII), G.W.K. Gleerup, Uppsala 1961; James George Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament, Studies in Comparative Religion Legend and Law,* Macmillan and Co. Limited, Londra, 1919, s.93-110; Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat,* Pınar Yayınları, II. baskı, İstanbul 2003; Ahmed Susa, *Tarihte Araplar ve Yahudiler: İki İbrahim, İki Musa, İki Tevrat,* Selenge Yayınları, İstanbul 2005, s.193-309; Hakkı Ş. Yasdıman, *Yahudi Kutsal Metinleri Işığında Kadının Evlilikteki Yeri* (DEÜ.SBE, basılmamış doktora tezi), danışman: E. Sarıkçıoğlu, İzmir 2000, s.18-46.

tentfremdung der Sprache) ve sözün canlı ortamından uzaklaşmanın bir işaretidir"[21]. Zirâ, "*yazı, kayıtlar ve çekmeceler üreten mekanik bir bellektir*"[22].

Bu kısa girişten sonra İbrânî geleneğin kendi tarzında yazıya karşı geliştirdiği menfî tutumları ile bu yazı karşıtlığı aleyhtarlığına dâir haberleri ve onlara dâir yorumlarına geçebiliriz:

1. *Yazılı Tora-Sözlü Tora Dûalizmi*

"Rabbanî Yahûdilik'in ana özelliklerinden biri, "*Yazılı Torâ*" ve "*Sözlü Tora*" arasındaki ikiliktir[23]. "*Yazılı Torâ*", elimizdeki mevcut Kitab-ı Mukaddes'tir[24]; büyük çapta ezberlenmesine rağmen, o, biçimsel nakil ve yazılı bir belgenin liturjik kullanımı şeklindedir[25]. "*Sözlü Torâ*"[26] yani Rabbilerin Yazılı Tora üzerindeki yorumları mahiyetindeki *Talmud*un doğru bir muhâfazası ya da naklinde yazının rolü her ne

---

21 Bkz. Osman Bilen, *a.g.e.*, s. 25.

22 Solomon Gandz, *The Knot in Hebrew Literature, or from the Knot to the Alphabet* [İbrânî Edebiyatında Düğüm, ya da Düğüm'den Alfabeye], *Isis*, Sayı: 14, No. 1, (Mayıs, 1930), The University of Chicago Press, s. 190. Yazarın adı geçen makalesi tarafımızdan Türkçeye tercüme edilmektedir.

23 Bu konuda oldukça faydalı bir takdim için bkz. Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Lund ve Copenhagen, 1961, s. 19-29. Ayrıca bkz. Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, s. 173-178.
Rabbânî Yahûdilik'in yazı karşıtlığı tavrı, İslâmî gelenekle benzerlik arz ettiğinden, burada konu, sâdece Rabbânî Yahudilik'in perspektifinden ele alınacaktır.

24 Michael L. Rodkinson, *History of the Talmud: from the Time of Its Formation, about 200 B.C. up to the Present Time, I*, New Talmud Publishing, Boston 1916, s. 5; Gustav Karpeles, *Jewish Literature and Other Essays*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1911, s. 52-70.

25 Bkz. Michael Cook, *The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam, Arabica*, Tome XLIV, s. 498; Michael Cook, *Studies in the Origins of Early Islamic Culture and Tradition*, Princeton University, Variorum Toplu Araştırmalar Serisi, Amerika 2004.

26 Sözlü ve Yazılı Tevrat kavramları hakkında geniş bilgi için bkz. Martin S. Jaffee, *"How Much Orality in Oral Torah? New Perspectives on the Composition and Transmission of Early Rabbinic Literature" Shofar* 10:53-72, 1992; Martin S.Jaffee, *"Writing and Rabbinic Oral Tradition: On Mishnaic Narrative, Lists and Mnemonics"*, *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 4:123-146, 1994; Mayer I. Gruber, *The Mishnah As Oral Torah: A Reconsideration, Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, XV, 1984, s. 112-121; Irene Lancaster, *Deconstructing the Bible: Abraham ibn Ezra's Introduction to the Torah*, Routledge Curzon, New York 2003; Jacob Neusner, *Uniting the Dual Torah: Sifra and the Problem of the Mishnah*, Cambridge University Press, 1990; Martin S. Jaffee, *Torah in the Mouth: Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism, 200 BCE-400 CE*, Oxford Universty Press, Mart 2001; Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis XXII), G.W.K. Gleerup, Uppsala 1961; James George Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament, Studies in Comparative Religion Legend and Law*, Macmillan and Co. Limited, Londra, 1919, s.93-110; Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Pınar Yayınları, II. baskı, İstanbul 2003; Ahmed Susa, *Tarihte Araplar ve Yahudiler: İki İbrahim, İki Musa, İki Tevrat*, Selenge Yayınları, İstanbul 2005, s.193-309; Hakkı Ş. Yasdıman, *Yahudi Kutsal Metinleri Işığında Kadının Evlilikteki Yeri* (DEÜ.SBE, basılmamış doktora tezi), danışman: E. Sarıkçıoğlu, İzmir 2000, s.18-46.

olursa olsun, esasen Talmud şifahî olarak nakledilir[27]. Sözlü ve Yazılı Tora ikiliği, Ferisiler zamanına değin uzanır[28]. Bu uygulama, yazının hatırı sayılır baskısına rağmen, "*Sözlü Tora*"nın yazıya geçirilmesinin uygun olmadığı prensibiyle birlikte yürür. Sözkonusu gerilim, çağdaş ikinci derecedeki yazında geniş bir ilgi görmüştür[29]. *Yazılı Tora* ve *Sözlü Tora* gibi bir ayırım, aynı zamanda, beraberinde bu hususta birçok tartışmanın da ortaya çıkmasına neden olmuştur[30].

2. İbrânî Gelenekte Kitâbet Aleyhtarlığının Kökeni Meselesi

İbrânî gelenekte kitâbet aleyhtarlığı iki genel kâideye dayanır:[31]. İlki, Babil Talmud'unda: "Sen yazılı kelimeleri sözlü/şifahî olarak (*'al peh*) aktaramazsın, sen sözlü kelimeleri yazılı olarak aktaramazsın"[32] ifâdesi.

---

[27] Musa b. Meymun (Moses Maimonides), Talmud'a yazdığı girişte "Bilinmelidir ki, Tanrı'nın Üstadımız Musa'ya (selam onun üzerine olsun) verdiği her mitzva'la birlikte ona açıklaması (beyan) da yanında verildi. Tanrı ona mitzva'yı söylediğinde ardından ona açıklamasını, özünü ve Tora'nın ayetlerinin ihtiva ettiği tüm hikmeti verdi"ğini söyler. Ardından Musa'nın halkına Tora'yı nasıl ulaştırdığını detaylı bir şekilde anlatır. Bkz. *Moses Maimonides's Introduction to the Talmud* (çeviri ve notlandırma: Zvi Lampel), The Judaica Press, Brooklyn, 1998, s. 35 vd. Maimonides'in Yahudi toplumundaki yeri ve önemi için bkz. Paul Johnson, *Yahudi Tarihi* (çev. Filiz Orman), Pozitif Yayınları, İstanbul, t.y., s. 225-260; Menachem Kellner, *Maimonides on Judaism and the Jewish People*, State University of New York Pres, Amerika 1991; H. Örs, Musa ve Yahudilik, Remzi Kitabevi, İstanbul 1966, s. 318 vd.

[28] Bu hususta bilgi için bkz. Michael L. Rodkinson, *History of the Talmud: from the Time of Its Formation, about 200 B.C. up to the Present Time*, I-II, New Talmud Publishing, Boston 1916. Ayrıca bkz. M. Cook, *a.g.e.*, s. 512-513; James George Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament, Studies in Comparative Religion Legend and Law*, Macmillan and Co. Limited, Londra, 1919, s.101-103.

[29] Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, s. 23-5, 157-63; H.L. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash*, Philadelphia, 1931, s. 12-20; J. Kaplan, *The Redaction of the Babylonian Talmud*, New York, 1932-3, s. 261-88.

[30] Bkz. Ahmed Susa, *Tarihte Araplar ve Yahudiler: İki İbrahim, İki Musa, İki Tevrat* (Çev. D. Ahsen Batur), Selenge Yayınları, İstanbul 2005, s. 216.

[31] İbrânî gelenekte kitâbet aleyhtarlığına dâir çok fazla rivâyet olsa da, İslam-öncesi döneme kadar güvenli bir şekilde ulaşmayan Midraşî kaynakların kullanılması güvenilir bir yorumu yapmamıza imkân tanımayabilir.

[32] *TB*, *Gitin*, 60b; *Temurah*, 14b. Kitap içerisinde metinlerin tamamının verilmesi asıl metnin okunmasını zorlaştıracağı endişesiyle dipnotlarda verilmiştir. Bağlamın bütüncül olarak anlaşılması ve kontrol edilebilmesi kolaylığı sağlaması açısından dipnotta tercümesini yaptığımız metnin tamamını İbranicesiyle birlikte vermeyi uygun gördük. Böylece ortaya çıkabilecek tereddütler giderilebilir düşüncesindeyiz:

[*Temurah*, 14b]: R. İşmael'in okulunun yasa öğreticisi (râvî) şunu öğretirdi: Kutsal kitap, 'Bu kelimeleri yaz'daki 'bu' kelimeleri yazabilirsin, ancak sen geleneksel yasaları/ kanunları yazamazsın!" anlamına zımnen delalet ettiğini söyler. Cevap şöyle verilir: Muhtemelen bu husus yeni bir tefsirle ilgili olduğunda farklıdır. Çünkü R. Yohanan ve Reş Laqiş, Şabat günlerinde dahi Agada kitabını dikkatle incelerlerdi ve bu şekildeki tutumlarını: [Kutsal Kitap'taki] *"Şimdi Tanrı adına çalışma zamanı, çünkü onlar yasanı hükümsüz kıldılar"* ayetini '*Tora'nın tamamen unutulmasındansa bir harfinin kaldırılması daha iyidir*' şeklinde anlayarak izah ederlerdi."

İkincisi, Filistin Talmudu'nda: "Kelimeler sözlü olarak aktarılmıştır [aktarılmalıdır]"[33], ve yazılı olarak aktarılmış olan kelimeler ise yazılı olarak [aktarılmalıdır]"[34]. Babil Talmudu'ndaki diğer kâideler, belirgin bir biçimde yasalarla *(halahot)* ilgilidir[35]. Bir başka kâide ise benzer şekilde: Bu kelimeleri[36] yazabilirsin, fakat sen yasaları yazamazsın"[37] olarak geçer.

Yazı karşıtlığının İbranî gelenek içerisinde güç bulmasında "*Yasaları yazanlar Tora'yı yakanlar gibidir ve bu yazılanlardan onu öğrenenlere ise bir sevap yoktur*"[38] ilkesi oldukça tesirli olmuştur. Filistin Talmudu'nda bir Rabbinin, *hagada*'nın[39] yazılı olduğu bir kitabı gördüğü ve bunu yazanın elinin kesilmesi yönündeki isteğini ifâde etmesi hagada'nın yazılmasına karşı tepkinin şiddetini ifâde etmesi açısından önem-

---

[*Gitin, 60b*]: R. Yudah b. Nahmani ve R. Şimon b. Laqiş şöyle müzakere ediyorlardı: O, yazıldı, yaz [ki] bu kelimeleri, ve bu kelimeler ağızdan çıktığı şekilde yazıldı. (...) 'Peki biz bunu nasıl açıklayacağız?' Bu: 'Yazılmış olan kelimeleri/sözleri sen ezbere/ezberden söylemekte/aktarmakta özgür değilsin ve şifahî olarak aktarılan/rivâyet edilen kelimeleri de sen yazıyla aktarmada özgür değilsin!' anlamına gelir. R. Işmael'in okulunun yasa öğreticisi (râvî) şunu öğretirdi: Bunlar [yazılıydı]: Bunları sen yazabilirsin, fakat sen halahaları yazamazsın. R. Yohanan dedi ki: Tanrı İsraille sâdece bu şifahî olarak rivâyet edilsin diye bir ahid yaptı, ve şöyle dedi: Bu sözler/kelimeler şifahî olarak rivâyet edilsin diye ben seninle ve İsraille bir anlaşma yaptım".

33 Michael Cook, *The Oppenents of the Writing of Tradition in Early Islam*, *Arabica*, XLIV, Brill, Leiden 1997, s. 498'den naklen.

34 Bkz. M. Cook, *a.g.e.*, s.499 ve 541. dipnottan naklen: "Filistin Talmudu, Megillah, 4.1 (Venedik, takriben 1522 yılları, varak 74=M. Hengel ve diğ.), Übersetzung des Talmud Yerushalmi, Tübingen 1975, Band 11/10, s. 135; ayrıca bkz. J. Neusner ve diğ. (çev.), *The Talmud of the Land of Israel*, Şikago ve Londra, 1982-, XIX, s. 142).

35 Bavlî ve Yeruşalmi Talmudları ve Talmud tarihi hakkında geniş bilgi için bkz. Michael L. Rodkinson, *History of the Talmud: from the Time of Its Formation, about 200 B.C. up to the Present Time*, I-II, New Talmud Publishing, Boston 1916.

36 Bu söz, Çıkış 34: 27'de: "Ve Rab Musa'ya: kendin için bu sözleri yaz, zirâ senin ile ve İsraîl ile bu sözlere göre ahdi 'akd eyledim. İmdi orada Rabbin huzurunda kırk gün kırk gece durup ekmek yemedi ve su içmedi ve levhalar üzerinde ahdın sözleri olan on emirleri yazdı" şeklinde geçer. (Bkz. Kitab-ı Mukaddes, İstanbul 1886. Tercüme, Osmanlıca baskıdan alındı)

37 *TB*, *Gittin*, 60b, *aynı eser.*, *Temurah*, 14b.

38 *TB*, *Temurah*, 14b. Söz, R. Hiyya bar Abba'nın oğlu R. Abba tarafından Yohanan'dan rivâyet edildi. "Ayrıca bu anonim ibareyi *Megillat td'anit*'teki: "Biz kanunları bir kitaba yazmadık" ifâdesiyle karşılaşırız. (H. Lichtenstein, "Die Fastenrolle, eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte", *Hebrew Union College Annual*, 8-9, 1931-2, s. 331.6)" Tırnak içindeki alıntı için bkz. M. Cook, *a.g.e.*, s. 499 ve 544. dipnotu.

39 Hagada hakkında bilgi için Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Pınar Yayınları, II. baskı, İstanbul 2003; Ahmed Susa, *Tarihte Araplar ve Yahudiler: İki İbrahim, İki Musa, İki Tevrat* (Çev. D.Ahsen Batur), Selenge Yayınları, İstanbul 2005, s.193-309; Hakkı Şah Yasdıman, *Yahudi Kutsal Metinleri Işığında Kadının Evlilikteki Yeri* (DEÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi), danışman: Ekrem Sarıkçıoğlu, İzmir 2000, s.18-46.

lidir[40]. Bundan başka, *Tosefta* ve her iki Talmud'da şu söz yer alır: "*Kayraları* (berahot=takdis duaları) *yazanlar Tora'yı yakanlar gibidir*"[41]. Ayrıca, Yazılı Targum (Ahd-i Atîk'in Aramca tercümesi) da aynı şekilde tasvip edilen bir durum değildi. Filistin Talmudu'nda, bir sinagogda kayraların yazılı bir nüshadan okunmasının ayıp olarak karşılandığına işâret eden bir rivâyet yer alır ki, bu da sinagogda duaların mutlaka ezberden okunması gerektiğine vurgu yapar[42]. Her iki Talmud'da (Babil ve Filistin), Moriya Dağı'nda Tapınağın[43] inşâ'ının devam ettiği bir sırada gömülü olarak bulunan *Eyüp Kitabı*'na âit bir Targum'un hoş karşılanmaması ve ayıplanması ile ilgili bir rivâyet yer alır. Babil Talmudu'nda bu hikâye tesadüfen olan bir karşılaşmada bir masada oturup bu eseri okuyan bir âlimi azarlamak için anlatılır[44].

İbranî geleneğin oluşturduğu literatür içinde sayı olarak az olsa da, yazı lehine bazı ifâdelere rastlamak mümkündür[45]. Yegâne genel ifâde, Babil Talmudu'na ait anahtar metinlerin birinde farklı bir bağlamda geçer[46]: "Onlar [yazının yasaklanmasıyla ilgili] sözlere şöyle cevap verirler: Rabbîler'in ezbere öğrendikleri şeylere itimat ettikleri (*girsayhu*) doğrudur [ki gerçekten de yaptılar], [fakat] unutmak [-a dâir bir korku] başgösterince, Rabbiler, onu yazarlar ve onu [yazdıklarını] (ezberledikleriyle mukâbele etmek sûretiyle kontrol etmek maksadıyla) saklarlar ve ne zaman ki onlar (*ezberlediklerinden*) bir şeyler unutsalar, o zaman kitaba [*yazıya geçirdiklerine*] bakarlar"[47]. Bununla beraber, bu farklı rivâyetin sonraki Geonik[48] bir *interpolasyon*[49] (ara-

---

40 Bkz. *TY, Şabat,* 16:1 (çev. J. Neusner, XI, s. 412'den naklen).

41 *Tosefta, Şabat,* 13:4 (ed. S. Lieberman, New York, 1955-, II, s. 58, satır 15; J. Neusner *ve diğ.* (çev.), *The Tosefta,* New York ve Hoboken, 1977-86, II, s. 49, S. Lieberman'ın *Tosefta ki-fşutah,* New York, 1955-, III, s. 206 [yorumuyla birlikte]); TB, *Şabat,* 115b.8; *TY, Şabat,* 16:1 (f. 15c.29 -çev. Neusner, XI, s. 411'den naklen). Bkz. M. Cook, *a.g.e.,* s. 506, 605. dipnotundan naklen.

42 Bkz. M. Cook, *a.g.e.,* s. 499 ve 547. dipnotu: "*TY, Megillah,* 4:1 (f. 74d. 15 - Hengel, *Übersetzung,* Band 11/10, s. 135; Ayrıca bkz. Çev. Neusner, XIX, s. 142).

43 *TB, Şabat,* 115a; *TY, Şabat,* 16:1 (f. 15c. 5, Çev. Neusner, XI, s. 409).

44 *TB, Şabat,* 115a. Bu hikâye R. Yose tarafından, torun Rabban Gamaliel'i azarlayan kendi babası Halafta'dan aktarıldı. Ayrıca Halafta'nın Kutsal Kitaba dâir bilgisinin oldukça geniş olduğu ve bütün Tanah'ı ezbere yazabildiği aktarılır.

45 Bkz. Gregor Schoeler, *The Oral and The Written in Early Islam* (Almanca'dan İngilizce'ye çeviren: Uwe Vegelpohl), editör: James E. Montgomery, Londra-New York: Routledge, 2006, [özellikle kitap içerisinde *Oral Torah and Hadit: Transmission, prohibition of writing, redaction* adlı bölüm] s. 111-141; a.mlf., *Mündliche Thora und Hadit. Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion" Der Islam,* 66, 1989, 213-251, Gregor Schoeler, *"Sözlü Tora ve Hadis: Rivâyet, Yazım Yasağı, Redaksiyon"* (çev. Hüseyin Akgün), *Hadis Tetkikleri Dergisi* (HTD), VI, 1, 2008, ss. 135-173.

46 *TB, Temurah,* 14b.

47 Bu durum, farklı tarihte Talmudî metne ait son derecede güvenilir bir haşiyesinde görünür. Bkz. haşiye 4, *Shıtah mequbbeset*'dan (Soncino Çevirisi, 99 n. 2); ve bkz. Besalel Ashkenazi, *Shıtah mequb-*

ya bir sözcük ya da cümle ekleme/asıl metni değiştirecek müdahâlede bulunmak) olduğu öne sürülebilir[50]. Aynı şekilde, agada'nın yazılmasıyla ilgili müdafaalar da var[51]. İki din bilgini Şabat 'da agada'nın yer aldığı bir kitabı mütaala ettikleri zaman, Şabat'ta olsa da, Tora'nın İsrail'in elinden çıkıp, yok olup kaybolmasındansa onu çalışmanın Şabat Günü'nün kurallarını çiğnemekle mukâyese edildiğinde, bunun daha az günah olduğunu savunuyorlardı[52]. Bu görüş aynı zamanda hagada'yı bir kitaptan öğrenen kimsenin öğrendiği şeyi çabucak unutmayacağını ifâde ediyordu[53].

3. *İbrânî Gelenekte Kitâbet Aleyhtarlığını İzâh Tarzları*

Yukarıdaki ifâdelerden, yazının, özde övgüye değer bir uygulama olmaktan ziyâde, ehven-i şer bir olgu olduğunu kanıtlama eğiliminin İbrânî gelenekte geliştirildiği anlaşılır. Görüldüğü gibi yazı karşıtlığını dile getiren haberler, hem Babil hem de Filistin Talmudu'nda mevcut. Ne var ki, burada dikkate şayan olan durum, bütün otoritelerin bu haberleri iktibas etmesi ve bu haberlerin râvîlerinin Filistin Talmudu olarak bilinenlerden almaları dikkat çekicidir[54]. Tarih olarak, yazı düşmanlığıyla ilgili materyal miladî ilk yüzyıldan dördüncü yüzyılın başlarına değin uzanan otoritelere atf edilir. Babil Talmudu'nda bu meseleye dâir büyük tartışma, dördüncü yüzyılın ilk çeyreğinden sonra gündeme getirilmiş olmalıdır[55]. Halaḥaların yazılma-

---

beset 'al massekhet Temurah, ed. Y.D. Ilan, Bene Beraq, 5738, s. 47.27. I. Epstein'ın çeviri ve okuması esas alındı *(Mavo,* s. 696, 698). Lieberman yazılı metinlerin saklanmasını (depositing) bu metinlerin neşrinin bir şekli olarak anlar *(bkz. Hellenism in Jewish Palestine,* s. 86). Bununla beraber, mevcut örnekte, bağlam asla bunu desteklemez.

48 Babil'deki iki büyük Sura ve Pumbedita Rabbanî okulllların Yahudi başkanlarına verilen onurlandırıcı unvandır. *Geonim* גאונים *Gaon*'un (גאון) çoğuludur. İbranî dinî metinlerinde "*iftihar*" ya da "*ihtişam*" anlamına gelir. 1800'lerden bu yana, Modern İbranice'de "*dehâ, dahî*" anlamlarına da gelir. Gaonluk kurumu hakkında bilgi için bkz. Şlomo Dov Goitein, *Yahudiler ve Araplar: Çağlar Boyu İlişkileri,* Iz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 158-160.

49 Bu tam anlamıyla hadis ıstılahında "*müdrec*"in karşılığı olarak açıklanabilecek râvînin metne müdâhelesine veya metnin arasına aslından olmayan bir şeyler sokuşturmasına benzer.

50 Epstein, benzer metnin Geonic responsum'da (başkanların hukukla ilgili sorular ve cevapları içeren yazılı metni) Gaon (başkan)'un kendi cümleleri gibi göründüğünü ifâde eder *(Mavo,* s. 696). Lieberman, bundan, ilgili pasajın "*Talmud'a sonradan yapılan bir ekleme ya da cümlenin anlamını değiştiren araya giren bir kelime*" ifâde ettiği sonucunu çıkarır (*Hellenism in Jewish Palestine,* s. 86 dipnot: 26).

51 M. Cook, *a.g.e.,* s. 500.

52 *TB, Temurah,* 14b. Sözkonusu âlimler R. Yohanan ve Reş Laqiş'dir.

53 Bkz. M. Cook, a.g.e., s. 500 ve 555. dipnottan alıntı: *TY, Berakhot,* 5:1 (f. 9a. 10-Hengel, *Übersetzung,* Band I, s. 141; ayrıca çevirisi için bkz. Neusner, I, s. 197).

54 Önceki notlarda isimleri geçen bilim adamları hakkında detaylı bilgi için bkz. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash,* özel adlar dizini.

55 *Babil Talmudu*'ndaki söz konusu tartışma için bkz. *Temurah,* 14a-14b.

sına karşı çıkan fakat hagadalara onay veren otorite bir rivâyet kayda değerdir[56].

Talmudî litaratürde, Sözlü Tora'yı yazma yasağına sık sık vurgu yapılır. Bu yüzden, Rabbi Şimon ben Laqiş'in (yaklaşık 250'li yıllar) yorumcusu Rabbi Yahuda Bar Nahmeni *"Bu yasaları yazıya geçir, kaydet ..."*[57] Kitab-ı Mukaddes'in Çıkış 34:27. pasukuna dâir[58] "bu sözlerin şifahî olarak alındığını, mânânın ise; bu kelimelerin sözlü nakliyle geldiği"ni söyler[59].

İbranî gelenekte Sözlü Tora'nın yazılması ile ilgili paradoksal tutum acaba nasıl telif edilebilir? Zirâ, gelenekte, ne Yazılı Tora'nın şifahî olarak aktarılmasına, ne de Sözlü Tora'nın yazıyla aktarılmasına izin verilir[60]. Bu çelişkiyi Rabbi Yohanan: *"Rabbin İsrail'le ahdi, yalnızca Sözlü Tora'ya istinad eder"* şeklinde izah eder. Aynı metin farklı yerlerde[61] Rabbi Yohanan(ö. 279) adıyla ilâve bir rivâyetle şöylece tekrarlanır: *"Halaḥaları yazanlar Tora'yı yakanlar gibidir. Kim ki, onu bu yazılardan öğrenirse, ondan sevap elde etmez"*[62]. Benzer şekilde, R. Yohanan'ın yaşlı bir çağdaşı olan R. Yehoşua b. Levi der ki: *"Kim ki Agada'yı yazarsa gelecek dünyadaki nasibini kaybeder"* [63], ve R. Hiyya da daha ileri giderek der ki[64]: *"Kim ki Agada'yı yazarsa eli kesilse yeridir"*[65].

---

56 Bu otoriteden kasdedilen kişi R. Yohanan'dır (bkz. M. Cook, *a.g.e.*, s. 449-50 dipnot: 544, 554). Ayrıca Reş Laqiş'in rollerini krş. (Cook, *a.g.e.*, s. 500, dipnot: 554) ve onun "müfessir"i (bkz. M. Cook, *a.g.e.*, s. 498-499, dipnot: 540).

57 Çıkış (Şemot) 34:27'den naklen: İbranice'sinin çeviriyazısı ile: *"va-yō'mer Ha-Şem 'el Moşe keṯāḇ-leḫā 'eṯ-ha-devārīm hā'ēleh kī 'al-pī ha-devārīm hā'ēleh karatī 'iteḫa berit ve'et-yisrael"* ve İbranice aslı ile:
וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה, כְּתָב-לְךָ אֶת-הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה: כִּי עַל-פִּי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה, כָּרַתִּי אִתְּךָ בְּרִית--וְאֶת-יִשְׂרָאֵל.
İbranice orijinal metinde *"Khtav lekha"* Arapça'ya benzer şekilde "اكتب لك" (*cktub lcke*) olması dikkate degerdir. Burada Tanrı'nın Hz. Musa'ya sözlerini kendisi için kayıd altına almasını emretmesi, vahyin yazılı olanı açısından önemlidir. Bu açıdan bakıldığında, Hz. Muhammed'e " لا تحرّك به لسانك لتجعل به، إنّ علينا جمعَهُ وقرآنَهُ" (Kıyamet:75/16-18) şeklinde ilahî emirle farklılık arzetmektedir. Musa yazıyla vahyi kayıd emrini/yazılı vahyi alırken, Hz.Muhammed'e ilâhî vahyi *koruma* görevinden ziyâde *tebliğ etme* görevi verilmiş gözükmektedir.

58 Bu pasuk tam olarak şu şekilde geçer: "Çıkış 34 27 Ve Rab Musa'ya dedi: Bu sözleri yaz; çünkü seninle ve İsrail'le bu sözlere göre ahdettim. Çıkış 34 28 Ve orada Rab ile kırk gün kırk gece kaldı; ekmek yemedi ve su içmedi. Ve ahdin sözlerini, on emri levhalar üzerine yazdı".

59 Solomon Gandz, *The Dawn of Literature*, s. 440 (Gitin 60b'den naklen).

60 Francis E.Peters, *Judaism, Christianity and Islam: The word and the Law and the People of God*, Cilt: II, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1990, s.3-10.

61 *TB*, Temurah 14b.

62 Solomon Gandz, *a.g.e.*, s.440.

63 Yer. Şabat, XVI, 1.

64 Aynı eser.

65 Solomon Gandz, *a.g.e.*, s. 440.

İbranî gelenekte yazı karşıtlığını ifâde eden rivâyetler bir başka öneme sâhiptir[66]. Bu rivâyetleri burada vermemiz tekrar gibi görünse de, yazı karşıtlığının nedenlerini özetlemesi açısından önemlidir: Rabbi Yose rivâyet eder ki[67]: Rabbi Halafta bir keresinde Taberiye'ye Rabban Gamaliel II'yi görmek için gitti, ve onunla Yohanan ben Ha-Nazuf'un masasında otururken karşılaşır[68], ve onun *Eyüp Kitabı*'nın Aramca bir tercümesini elinde tuttuğunu ve onu okuduğunu görür[69]. Bunun üzerine R. Halafta ona: "*Büyük babanız R. Gamaliel'in bir keresinde tapınağın civarındaki bir dağın tepesinde otururken birinin önüne Eyüp Kitabı'nın Aramca bir tercümesini getirdiğini ve onun da* (R. Gamaliel I) *duvarcıya onu tuğla katmanları altında kaybetmesini söylediğini ve aynen öyle de yapıldığını*" hatırlıyorum, der. Bunun üzerine R. Gamaliel II de, o Aramca tercümenin uzak bir yere götürülüp saklanması emrini verir"[70].

Bir başka rivâyette: "*Takdis dualarını yazanlar, Tora'yı yakanlar gibidir*"[71] şeklinde bir söz nakledilir ki hemen ardından Sidon'da takdis dualarını yazan bir adamdan bahsedilir: R. Yişmael (yaklaşık M.S. 100'lü yıllar) bu durumdan haberdar edildi ve o bu hususu araştırmak için oraya gitti. Merdivenlerden çıkarken, suçlu onu duydu ve duaların bulunduğu büyük kitabı bir su sürahisinin içene batırdı. (...) Bunu gören R. Yişmael ona: "*Son yaptığın hareketin cezası*[72], *ilk yaptığından daha büyüktür*" dedi[73]. Bu haberler, Rabbanî İbranî geleneğin genel tavrını özetler mahiyettedir.

---

66 Solomon Gandz, *a.g.e.,* s.440.

67 *Tosefta,* Şabat XIII, 2, s.128. (Gandz, *a.g.e.,* s. 440'den)

68 Onların tümü yaklaşık M.S. 100'lerde hayattaydılar. *Johanan hakkında bilgi için bkz. The Jewish Encyclopaedia,* VII, s. 213.

69 Rivâyetin detayı şöyledir: "II. Gamaliel'in arkadaşıdır Johanan ben Ha-Nazuf (ilk ve ikinci yüzyıllar. Halafta'nın Tiberiyaya gittiği ve orada Gamaliel'i "cemaatten mahrum edilen-dışlanan" *Yohanan b. ha-Nazuf*'un evinde *Eyüp Kitâbı*'nın bir tercümesini (muhtemelen Aramca olmalı) okuduğu aktarılır. Halafta, hemen, onun (*Yohanan b. ha-Nizof*) aynı kitabın (*Eyüb Kitâbı*'nın) bir tercümesini büyükbabası Gamaliel (I)'in huzurunda arz ettiği haberini Bet Din'e bildirir ve bu Bet Din, o kitâbın bir duvarın altına gömülmesini emreder. Bunun üzerine II. Gamaliel, aynı şekilde bu targumun gizlice ortadan kaldırılmasını emreder".(Tosef., Şabat. xiii. [xiv.] 2; *TB, Şabat, 115a*).

70 Solomon Gandz, *The Dawn of Literature,* s. 440-441'den naklen (Ayrıca bu pasajın tartışıldığı yer için krş. Blau, *Einleitung in die Heilige Schrift,* s. 76)

71 *TB, Şabat* 115b; *Yer.* XVI, 1.

72 Yazıyı silmek amacıyla suya batırma bir günahtır; bkz. Solomon Gandz, *The Dawn of Literature,* s. 448, 519. dipnotu.

73 İbranî gelenekte karşılaştığımız bu olayın bir benzeri İslâmî gelenekte şöyle bir rivâyetle benzeşmektedir: Ebû'l-Hasan b. Alî b. Abdulvehhâb b. Ahmed es-Sükkerî [*ahberanâ*]> Ebû 'Amr Muhammed b. el-Abbâs el-Hazzâz [*haddesenâ*] > Ca'fer b. Ahmed el-Mervezî [*ahberanâ*]> İsmâ'îl b. Muhammed b. İsmâ'îl b. Yahyâ b. Hammâd Mevlâ el-Fazl b. el-Abbâs b. Abdilmuttalib [*haddesenâ bi'l-Kûfe*]>İbn Fudayl [*haddesenâ 'an*]> Husayn b. Abdirrahmân [*'an*]>Mürre [*'an kâle*]: *Biz Abdullah'ın yanındayken ansızın İbn Kurre bir kitapla çıkageldi ve: "Ben onu Şam'da buldum (vicâde) ve çok dikkatimi çektiği için onu*

4. İbrânî Gelenekte Rivâyetleri Yorumlama Paradigmaları

Talmud'da, pratik hayatta '*yazı yasağı kuralı*'na sıkı bir şekilde riâyet edilmediği ve çoğunlukla tatbik edilmediğine işâret eden birkaç pasaj dikkate değer. Çünkü tek Halahalar ve küçük yasal koleksiyonlar kadar, vaaz türünden rivâyetler de yazılıp okullarda kullanılıyordu. Belli bilginlerin ellerinde, hukukî gelenek ve rivâyetleri ihtiva eden şahsî lâyıhalar ve gizli/saklı parşömen tomarları mevcuttu[74]. Babilli Amora Samuel (ö. yaklaşık 257'li yıllar) bir keresinde Filistin'deki Rabbi Yohanan'a tamamı halahaların yazılı olduğu on üç deve yükü gönderdi[75]. R. Hilel, bir defasında Mar b. Rabbana'ya ait yazılı bir belgeye atıfta bulundu. Rab Aşi[76], bu belgeye imzasız olduğu için, bir rivâyet kadar itibar edip, değer vermedi[77].

Yazının bu denli yasak edilmesi gerçeği, "*teorik olarak yasaklanan şeyin hayatta tatbik edildiği ve pratikte uygulandığı*"nı gösterir[78]. Bu çoğunlukla kitaplardan öğrenilen Agada ile ilgili olarak özellikle belirgin bir tarzda mevcuttur. Bazı bilginler, yine de Agada'nın el yazmasından çalışılması ve öğrenilmesi gerektiğini tavsiye ederler[79].

R. Yohanan ve Reş Laqiş gibi, yazı karşıtlığını sert bir şekilde ifâde eden pek çok bilgin, Agada'ya gelince, yazıya karşıt olan tutumlarını değiştirip bu yasağı ihlâl ederler. Mesela, R. Yohanan ve Reş Laqiş'in bir Şabat Günü'nde Agada Kitapları'nı

---

sana getirdim" dedi. Dedi ki: Bunun üzerine Abdullah o kitaba bir göz gezdirdi, sonra: "Muhakkak ki, sizden öncekiler kitaplara tâbi olup, kendilerine ait Kitab'ı terk ettiklerinden dolayı helâk oldular" dedi. Ve sonra su dolu bir legen (tast=طست) istedi ve o kitabı ona batırdı ve onu silip okunamaz hâle getirdi". Rivâyetin orijinal metni için bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-'İlm*, s. 85.

أخبرنا أبو الحسين علي بن عبد الوهاب بن أحمد السكري ، حدثنا أبو عمرو محمد بن العباس الخزاز ، أخبرنا جعفر بن أحمد المروزي ، حدثنا إسماعيل بن محمد بن إسماعيل بن يحيى بن حماد مولى الفضل بن العباس بن عبد المطلب ، بالكوفة ، حدثنا ابن فضيل ، عن حصين بن عبد الرحمن ، عن مرة ، قال : بينما نحن عند عبد الله إذ جاء ابن قرة بكتاب قال : وجدته بالشام فأعجبني فجئتك به ، قال : فنظر فيه عبد الله ، ثم قال : إنما هلك من كان قبلكم باتباعهم الكتب وتركهم كتابهم ، قال : ثم دعا بطست فيه ماء ، فماثه فيه ثم محاه.

74 Gandz, *The Dawn of Literature*, s. 441. Ayrıca bkz *TB, Şabat 6b;* 96b.
Metin şöyle geçer: Ben, içinde Issi b. Judah'nın (...) sözlerinin yazılı olduğu R. Hiyya okuluna ait *gizli bir parşömen* buldum. Bkz. *TB, Şabat 6b.*

75 *TB, Hullin,* 95b. Kimisi bunu *"on üç deve yükü"* yerine *"on üç parşömen tomarı"* şeklinde okur.

76 Dördüncü asırda yaşamış Babilli Amoraim (yorumcu/konuşan)lerdendir. Bkz. *TB, Yebamot 21b-22a.*

77 Solomon Gandz, *a.g.e.*, s. 441.

78 Gandz, *a.g.e.*, aynı yer.

79 Bu daha ziyade alaycı bir fikirdir. Gerçekte onun kastettiği şey, onun sözlü rivâyetlere daha fazla değer verdiğidir. Bkz. Solomon Gandz, *a.g.e.*, 4. s. 420 vd.
Peygamber döneminde hadis [sünnet]lerin korunması adına gösterilen özen -kitâbet aleytarlığına dâir söylemler bir yana bırakılırsa- çoğunlukla onların anlamını bozacak kadar yanlış nakillerle ilgilidir. Bu konu, sözlü rivâyeti ele aldığımız, *Sözlü Rivâyet: Doğası ve Kritiği* adlı çalışmamızda teferruatlı bir şekilde işlenmiştir.

okuduklarına dâir rivâyetleri vardır[80]. Onlar, bu durumlarını *"Sizin için Adonay adına çalışacak bir zaman gelecek ve onlar Tora'yı yürürlükten kaldıracaklar"* Mezmurlar 119: 126. pasuğunu: *"Tora'nın tamamının unutulmasındansa, ondan bir bölümün yürürlükten kaldırılması daha iyidir"* şeklinde yorumlarlar[81].

Aslında, meselenin özü, bu yorumda saklıdır. Çünkü belli bir dönemden sonra unutulmaya yüz tutan veya kaybolan Yazılı Tora ile ilgili kimi açıklamalara zaman içerisinde ihtiyaç duyulması, bunların yazıyla kayıt altına alınmasına cevaz verilmesini ya da en azından esnek davranılmasını zarurî kılmıştır. İbrânîler için sözlü rivâyet kadim bir gelenek olduğundan, yazıya karşı resmî bir yasak getirilmişti, denebilir[82]. Ne var ki, günlük hayatın zaruretleri Yasa'nın önüne geçti ve bu yasak kısmen yumuşatıldı. Büyük bir yığın rivâyetin birikmesi, hâfızanın zayıflaması ve şartların değişmesiyle birlikte, bilginler, sözlü rivâyet sisteminin tehlikelerinin farkına vardı[83]. Talebeler ve hocalar kayıdların yazılmasını daha kullanışlı ve güvenilir buldular.

Rabbiler ellerinde bir kısım sözlü rivâyetlerin yazılı belgeleri olmadığı için, bunların yok olup kaybolduğunun farkına vardılar. Bu bilinç, Hz. Musa'nın ölümünden sonra matem günlerinde unutulmuş olduğu varsayılan 3000 Halaḫa'nın yok olmasından ötürü duyduğu üzüntüyü ifâde eden Samuel'in rivâyetinde kendini derinden hissettirir[84]. Bu sebeple, söz konusu durumdan sonra gizli ve şahsî lâyihaların mevcudiyetine müsamaha gösterilmesi ve yazı karşıtlığında sıkı bir zorlama ve yaptırımın uygulanmaması mâkul görülmüş olabilir[85]. Öyle görünüyor ki, Agada'nın yazılmasına karşı çıkılması, Halaḫa'nın yazıya geçirilmesine nisbetle çok da katı bir tutumla karşılanmamıştır. Agada'ya yönelik bu oldukça liberal tutum, Halaḫa'nın Agada'ya göre ezbere öğrenilmeye daha uygun bir üslûp ve bütünlük arz etmesinden

---

80 Krş. *Beraḫot 23a, Yer. Aynı yer.* V, 1, ve bir kısım pasajlar da Juilius Kaplan tarafından derlenip iktibas edilmiştir. Bkz. A.mlf. *The Redaction of the Babylonian Talmud*, s. 261, ve ayrıca bkz. Strack, *a.g.e.*, s.10-13.

81 Solomon Gandz, *The Dawn of Literature*, s. 442.

82 İlk başlarda haklı olarak getirilen kutsal metinlerin yazıya geçirilmesi yasağı, daha sonraları, bu metinleri ellerinde bir güç olarak kullanan din adamlarının statüsünü koruma amacına hizmet eder hâle getirilmiş olabilir. Bu husus üzerinde çok tartışılması gereken bir meseledir.

83 Solomon Gandz, *a.g.e.*, s. 442.

84 *TB*, Temurah 14b, Gitin 60a.

85 İbrânî geleneğinde görülen bu tutum, kısmen İslâmî gelenekte Peygamber asrında kimi sahâbîye yazı izni verilmesi ya da hafızasının zayıflığından şikâyet edenlere bunları hatırlatıcı notlar şeklinde yazıyla kaydetmesine dâir esnek tutumla benzeşir gözüküyor. Hatta kimi ashâbın kendilerine ait özel kayıtlarının olduğu ve ezberledikleri hadisleri onlarla kontrol ettikleri şeklindeki haberler bu tutum benzerliğine daha derin vurgu yapar.

kaynaklanıyor olabilir. Bilindiği gibi, Halaha eğitimi, dinî okullarda son derece önemli bir derstir. Zirâ, halaha, özgün bir biçimde, öğrencilerin onu ezbere hafızalarında tutabilecekleri şekilde tertib edilmiştir[86]. Halaha'nın, her gün okullarda, öğrenciler tarafından doğru ve titiz bir tarzda tekrarına dikkat edilir.

Bunun yanında, Agada, eğitim-öğretim içinde bir derse konu olmadığı gibi, bir edeb ve ahlak terbiyesi meselesi de değildir. Agada, talebelere öğretilmez, sâdece Sinagog'da ibadet edenlere ezbere okunur. Onun içeriği kısa ve anlaşılmaz ibarelere sığdırılamaz, fakat o, tatlı öyküler, fabl ve benzetmelerle detaylı ve süslü bir şekilde anlatılabilir. Her kıssacı ya da konuşmacı hoşuna gittiği şekilde onu ele alma özgürlüğüne sâhiptir. Agada'nın düzenlenmiş ya da resmî bir baskısına ait ne bir sistem ne de bir düzen vardır. Bu nedenle, Agada'nın değişken kütlesini koruma ihtiyacı, ancak yazıyla karşılanabiliyordu[87].

İbrânî gelenekteki kitâbet aleyhtarlığının menşei ile ilgili olarak son derece farklı rivâyetler yer alır[88]. Mesela *Oruçlar Parşömeni*'nde Tammuz (Temmuz)'un 14. günü *Hükümler Kitabı (Book of the Decrees)*'nın yürürlükten kaldırıldığı rivâyet edilir. Bu metni yorumlayan kişi, geçen paragrafta, Sadukîler ve Ferisîler arasında münakaşaya işâret eden bir referans görür. O dönemde, Sadukîler yazılı bir Hukuk Kanunnamesini oluşturmuşlardı. Bu Kanunname iki sebepten ötürü Ferisîlerce kabul görmedi. İlki; onlar, genel anlamda yazılı bir Kanunname formuna karşıydılar; ikinci olarak; Ferisîler, Yasa'nın gerçekliğini kabul etmiyorlardı. Ferisîler, Sadukîler'e karşı zafer elde ettiklerinde Kanunname fesh edildi. Bu hadisenin, Kraliçe Alexandra (M.Ö. 76-67)'nın idaresi altında meydana geldiği varsayılır.

Sözkonusu rivâyetten hareketle, M. Friedmann ve M. Joel, yazı yasağının başlangıcını bu tarihten itibaren başlatırlar[89]. Pentatök'ün Tora'nın yazıya geçirilmesi emrini çok sık tekrar etmesi gerçeği, yazının alışılmamış bir olgu olduğunu gösterir ki, zaten yazıya da bu dönemde karşı çıkılmıştır[90]. Fakat yine de, yasağın bu zamanda ortaya çıktığını farz etmek için bir neden mevcut değildir.

---

86 Yahûdîlerdeki dinî eğitim-öğretim ve mâhiyeti hakkında geniş bilgi için bkz. Haya Rachel Greenberg Fried, *Education in the Bible, The Talmud and The Prayer Book*, Stanford University, Haziran 1981.

87 Solomon Gandz, *a.g.e.*, s. 442-443.

88 Bkz. Strack, *a.g.e.*, s. 10 vd.

89 *TB*, *Temurah* 15b-16a.

90 Friedmann'ın Mehilta'ya yazdığı giriş, s.38; Joel Blicke, *die Religionsgeschichte* (içinde), s.59, 61, 64. Aynı zamanda bkz. Strack, *a.g.e.*, s. 10.

Aslında, bu tartışmaların mevcudiyeti, İbrani gelenekte, aynı zamanda, yazının çok erken bir devirde kutsal metinlerin muhâfazasında kullanıldığının kanıtı olarak gösterilebilir[91]

Nitekim, kanaatimizce söz konusu haberlerde üç ihtimâl üzerinde durulabilir:

1 Kitâbet yasağı'nın, ancak zor durumlarda veya gereksinim duyup bu kuralı *gizli olarak* ihlal eden birkaç bilgin dışında, hiç kimse tarafından *alenen* (halkın önünde) çiğnenmediği,

2. İsrail'in bütünlüğünün, ferdî görüşlerin sözlü olarak naklinden çok, onların yazılı nakliyle bozulacağı endişesi,

3 Yazının sınırlama getiren karakterinden dolayı, elde mevcut Yazılı Tora'nın şartlara göre yorumlanacak serbest bir sözlü desteğini yazıya bağlama korkusu.

Ayrıca, gelenekçi Rabbiler'in Yazılı Tora'yı Sözlü Tora'nın içine hapsetmeleri[92], hem onların yazıya karşı değişmez tutumuna, hem de otoritelerinin sarsılacağına dâir endişelerine de bağlanabilir. Onlar, katı gelenekçilerdirler. Hedefleri, bütün zaman ve her şartta Yasa'ya olan katı ve aşırı bağlılıktır. Bu anlamda, İslâmi gelenektekine benzeyen Yazı'nın yasaklanmasıyla ilgili bir literatür gelişmiştir. Meselenin hakikatı, yazı yasağının, değişiklik, yenilik ve keşifleri görmezden gelen bir eğilimi temsil etmek için değil, fakat, aksine, bu surette her yeniliğe düşmanca karşı çıkmayı göstermesidir. Sözlü rivâyet kadim bir adettir, yazı ve yazılı kültür ise devrimci bir yeniliktir; bu nedenle, tarihinin başlangıcından bu yana yazı'ya *yaygın bir karşı çıkma* mevcuttur.

Bir başka sebep de, belki kadim halkların kendi dinsel irfanını gizli tutma eğiliminde görülebilir[93]. Zirâ, şifâhî olarak devam edip de sonradan yazıya geçirilen dînî ma'rifet, pek çok yönden topluluğa zarar verebileceği gibi, zaman içerisinde sâdece yazıya hapsedilen anlaşılmaz veya uygulan[a]maz bir mite de dönüşebilir[94]. Bu anlamda, sözlü kültürler, hep yazıya mesafeli durmuşlardır, denebilir.

---

[91] Bkz. Solomon Gandz, *a.g.e.*, s. 443.

[92] Adam, Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat, s. 176.

[93] Gandz, *a.g.e.*, s. 444.

[94] [İlgili âyetler için bkz. *Bakara* (2), 52, 54, 92, 93; *Nisâ* (4), 153; *A'râf* (7),152] Modern insanda dahi totemler vardır. Bu totemler, insanın kendi soyut muhayyilesinde bir türlü gerçekleştiremediği, bilgisinde var olan ama marifete dönüşmeyen ve hikmete bürünmeyen ruhsuz bir olgudur.

Aslında, bu tartışmaların tamamı[illegible], bununla birlikte, aynı zamanda, yazının çok erken bir devirde kutsal metinlerin muhafazasında kullanıldığının kanıtı olarak görülebilir.[90]

Neticede, kanaatimizce söz konusu haberlerde üç ihtimal üzerinde durulabilir:

1. Kitabet yasağı'nın, ancak zor durumlarda veya gerekliliğini duyup bu kuralı gizli olarak ihlal eden birkaç bilgin dışında, hiç kimse tarafından *alenen* (halkın önünde) çiğnenmediği.

2. İsrail'in bütünlüğünün, ferdî görüşlerin sözlü olarak naklinden çok, onların yazılı nakliyle bozulacağı endişesi.

3. Yazının sınırlama getiren karakterinden dolayı, elde mevcut Yazılı Tora'nın şartlara göre yorumlanacak serbest bir sözlü desteğini yazıya bağlama korkusu.

Ayrıca, gelenekçi Rabbiler'in Yazılı Tora'yı Sözlü Tora'nın içine hapsetmeleri[92] hem onların yazıya karşı değişmez tutumuna, hem de otoritelerinin sarsılacağına dâir endişelerine de bağlanabilir. Onlar, katı gelenekçilerdirler. Hedefleri, bütün zaman ve her şartta Yasa'ya olan katı ve aşırı bağlılıktır. Bu anlamda, İslâmı gelenektekine benzeyen Yazı'nın yasaklanmasıyla ilgili bir literatür gelişmiştir. Meselenin hakikatı, yazı yasağının, değişiklik, yenilik ve keşifleri görmezden gelen bir eğilimi temsil etmek için değil, fakat, aksine, bu surette her yeniliğe düşmanca karşı çıkmayı göstermesidir. Sözlü rivâyet kadim bir adettir, yazı ve yazılı kültür ise devrim bir yeniliktir; bu nedenle, tarihinin başlangıcından bu yana yazı'ya *yaygın bir k[...] çıkma* mevcuttur.

Bir başka sebep de, belki kadim halkların kendi dinsel irfanını gizli tutm[...]minde görülebilir[93]. Zirâ, şifâhî olarak devam edip de sonradan yazıya geçir[...] ma'rifet, pek çok yönden topluluğa zarar verebileceği gibi, zaman içerisin[...] yazıya hapsedilen anlaşılmaz veya uygulan[a]maz bir mite de dönüşebil[...]lamda, sözlü kültürler, hep yazıya mesafeli durmuşlardır, denebilir.

---

91 Bkz. Solomon Gandz, *a.g.e.*, s. 443.

92 Adam, Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat, s. 176.

93 Gandz, *a.g.e.*, s. 444.

94 [İlgili âyetler için bkz. *Bakara* (2), 52, 54, 92, 93, *Nisâ* (4), 153, *A'râf* (7),15[...] totemler vardır. Bu totemler, insanın kendi soyut muhayyilesinde bir türlü [...]

Aslında, bu tartışmaların mevcudiyeti, İbranî gelenekte, aynı zamanda, yazının çok erken bir devirde kutsal metinlerin muhâfazasında kullanıldığının kanıtı olarak gösterilebilir.[91]

Nitekim, kanaatimizce söz konusu haberlerde üç ihtimâl üzerinde durulabilir:

1. Kitâbet yasağı'nın, ancak zor durumlarda veya gereksinim duyup bu kuralı *gizli olarak* ihlal eden birkaç bilgin dışında, hiç kimse tarafından *alenen* (halkın önünde) çiğnenmediği,

2. İsrail'in bütünlüğünün, ferdî görüşlerin sözlü olarak naklinden çok, onların yazılı nakliyle bozulacağı endişesi,

3. Yazının sınırlama getiren karakterinden dolayı, elde mevcut Yazılı Tora'nın şartlara göre yorumlanacak serbest bir sözlü desteğini yazıya bağlama korkusu.

Ayrıca, gelenekçi Rabbiler'in Yazılı Tora'yı Sözlü Tora'nın içine hapsetmeleri[92], hem onların yazıya karşı değişmez tutumuna, hem de otoritelerinin sarsılacağına dâir endişelerine de bağlanabilir. Onlar, katı gelenekçilerdirler. Hedefleri, bütün zaman ve her şartta Yasa'ya olan katı ve aşırı bağlılıktır. Bu anlamda, İslâmi gelenektekine benzeyen Yazı'nın yasaklanmasıyla ilgili bir literatür gelişmiştir. Meselenin hakikatı, yazı yasağının, değişiklik, yenilik ve keşifleri görmezden gelen bir eğilimi temsil etmek için değil, fakat, aksine, bu surette her yeniliğe düşmanca karşı çıkmayı göstermesidir. Sözlü rivâyet kadim bir adettir, yazı ve yazılı kültür ise devrimci bir yeniliktir; bu nedenle, tarihinin başlangıcından bu yana yazı'ya *yaygın bir karşı çıkma* mevcuttur.

Bir başka sebep de, belki kadim halkların kendi dinsel irfanını gizli tutma eğiliminde görülebilir[93]. Zirâ, şifâhî olarak devam edip de sonradan yazıya geçirilen dînî ma'rifet, pek çok yönden topluluğa zarar verebileceği gibi, zaman içerisinde sâdece yazıya hapsedilen anlaşılmaz veya uygulan[a]maz bir mite de dönüşebilir[94]. Bu anlamda, sözlü kültürler, hep yazıya mesafeli durmuşlardır, denebilir.

---

[91] Bkz. Solomon Gandz, *a.g.e.*, s. 443.
[92] Adam, Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat, s. 176.
[93] Gandz, *a.g.e.*, s. 444
[94] [İlgili âyetler için bkz. *Bakara* (2), 52, 54, 92, 93; *Nisâ* (4), 153; *A'râf* (7),152] Modern insanda dahi totemler vardır. Bu totemler, insanın kendi soyut muhayyilesinde bir türlü gerçekleştiremediği, bilgisinde var olan ama marifete dönüşmeyen ve hikmete bürünmeyen ruhsuz bir olgudur.

Dilin kendine özgü doğasından ötürü, onun yasaları zihinde olanla veya düşünceninkiyle aynı değildir. Bir söz, eylemin tam adına denk gelmez, zirâ eylem sözün ifâde edeceğinden fazlasına sâhiptir. Söz, eylemden önce olsa da, eylem, sözü bütün bedeniyle sarıp sarmalar ve söz'e bir açıklamayı neredeyse bırakmaz. Söz ve eylemin birlikte icrâ edildiği dinî bir mârifet, ritüel, totem veya ibâdetin anlamı ancak onun icrâsında saklıdır. Hz. Muhammed'in *"sallû kemâ re'eytumûnî usallî"* [*benim namaz kılışımı gördüğünüz şekliyle siz de aynen kılınız*] sözlü-uygulama ile birlikte rivâyet edilen hadisi, bir anlamda ibâdetin, sözlü anlatımından öte icrâsının esas olduğunu öne çıkarabilir. Kur'ân'da namazın detaylı bir tarifi ya da icrâsına ait ek bir açıklamanın olmaması, sözle/sözel kelimelere bürünen yazı'ya bunca yoğun anlam ve uygulamanın yüklenememesine bağlanabilir. Aslında, dindeki icrâyı gerektiren ibâdetlerin birçoğunun sözel yazıyla ifâdesinin sınırları düşünüldüğünde, bunun bir Peygamber tarafından tâbir yerindeyse 'demo tanıtımı'nın yapılması kaçınılmazdır. Yine uygulama gerektiren kurban, Hac ve diğer ritüeller de bununla mukâyese edilebilirler. İlkel toplumlarda totem klanın bayrağı olarak algılanırdı.

Çünkü, klanın bireyin bilincinde uyandırdığı intibâlar, klan düşüncesinden çok totem düşüncesine bağlı olarak onun yardımıyla netleşir. Somutlaştırılamayacak şekilde girift bir varlık olan klanı, zihinler eşit derecede aynı şeyleri bütün ayrıntılarıyla anlama ve yorumlama imkânına sâhip olmadıklarından, ilkel insanda, duyguları ve bu duyguların sebeplerini görsel bir takım nesnelere bağlama ve onlarda anlamlandırma ihtiyacı doğar.

İlkelin muhayyilesinde somutlaşan ve etrafında anlam yüklenen şey, ancak sayısız totem resmidir. Bu totemler, varlıklarını hissettikleri ama anlatmada güçlük çektikleri soyutu anlama vasıtalarıdır aslında. Bu bağlamda, Hz. Musa'nın mîkât'a çıkışı ve onun kavminin karşılarında bir nesne olarak gördükleri ve aslında Tanrı olmadığını bildikleri bir buzağıya (*'icl*) aceleyle tapmaları da insanın bu totem ihtiyacından kaynaklanıyor olsa gerek.

***

*II. İSLÂM GELENEĞİNDE 'YAZI KARŞITLIĞI' PARADOKSU**

Hadislerin yazılması yasağının İbrânî gelenek içerisinde geliştirilen kutsal metinleri yazma yasağıyla ilişkilendirilmesi âdet halini almış gözükmektedir. Genelde, biribirine benzeyen âdet-örf, uygulama ve insanlığın ortak özelliklerinin kendinden öncekine ircâ sûretiyle kökenlerini orada aramak bilimsel olarak uygun gibi gözükse de, bu metodla önceki gelenekle ilişkilendirme her zaman doğru ve güvenilir sonuç vermeyebilir[95]. Yakın coğrafya ve dinî gelenekler olarak bilinen hatta bazı bilim adamlarınca Yahudiliğin kardeşi olarak nitelendirilen İslâm'da gelişen ya da geliştirilen bütün tutum ve fikirlerin menşe'ini kendilerinden öncekilere atfetmenin de, bu bağlamda tutarlı olmama ihtimâli vardır. İnsan varlığının ontik benzerliği, farklı zaman ve yerlerde, benzer, hatta aynı davranış ve inançların ortaya çıkışını sağlayabilir.

Kanaatimizce, ilk başlarda, İslâmî gelenekte özellikle hadislerin yazılmasına karşı geliştirilen tutum; şifâhî kültüre âşina Araplar indinde sözle hayat bulan hadis ve sünnetin o günün şartları içinde; onların yazılı kültüre yabancılığının tesiriyle de kuvvetlenen ve yazının sözlü olanı farklılaştıran, ötekileştiren, değiştiren karakterinden geliştirilmiş olabilir. W. Ong, "*Son yıllarda birincil sözlü kültürler ile yazı yazma alışkanlığının derinden etkilediği yazıya âşina kültürlerin bilgi kullanımı ve bilgiyi sözelleştirme yöntemleri arasındaki bazı temel farklar keşfedilmiş; bu keşiflerden çıkan sonuçlar da şaşırtıcı olmuştur*"[96] derken, bir yönüyle, kadim zamanlardan beri sözlü kültürlere atf edilen ya da yazı vasıtasıyla kendilerine ait olanları aktarma âdeti olmayan toplumların, aslında yazıyı kullanan toplumlardan geleneklerini daha koruyucu olabileceğine dikkatleri çekmek istemiştir. Nasıl '*söz*'ün bittiği yer' var ise, '*yazı*'nın hiç başlayamadığı yer ve zamanlar da vardır.

---

* Bkz. Mehmet Sait Toprak, *İslâmî Gelenekte 'Kitâbet Aleyhtarlığı'nın Yahudî Menşe'i Meselesi", Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: XXV, İzmir 2007, ss.147-175. Bölümün bu başlığı, yazarın adı geçen makalesi esas alınarak ve genişletilerek kaleme alınmıştır.

95 Bu hususu farklı bir bakışla ele alan makale için bkz. Ali Osman Ateş, *"İlahi Dinlerin Ortak Değerleri", ÇÜİFD*, Cilt 2, sayı:2, Temmuz-Aralık 2002, ss. 15-25.

96 Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, Metis Yayınları, İstanbul, Ocak 2003 (3. basım), s. 13.

Kimi yazarlar "Yazı, gücün bir formudur, güç hakikatı kendine göre düzenlemek ve bu düzenlemeyi korumak içindir. Bununla beraber, o (*yazı*) bir toplumda hâkim bir grup tarafından çoğunluğu baskı altında tutan bir düzenlemeyi kurmak ve korumak için kullanılabilirken, aynı zamanda baskı altında tutulan (mazlum)larca başka bir düzen(*lemey*)i geliştirmek ve bildirmek için de kullanılabilir"[97] derler. Aslında yazı, anlam ve yorum açısından iki tarafı keskin bıçak gibidir. Hele söz konusu olan yazılı olanların (*nass*) istismarı ise, durum daha da farklı bir şekle bürünebilir[98]. Konuyu dağıtmamak adına, İslâmî geleneğin esas ve birincil kaynağı olarak kabul edilen Kur'ân'dan başlayarak konunun ele alınmasını faydalı görmekteyiz. Çünkü kelimelerin tarihsel süreç içerisinde geçirmiş oldukları anlam değişmeleri-farklılaşmaları aynı ölçüde günümüze değin işletilmeden sanki ilk anlamı bugün anlaşılan anlamıymış gibi algılanarak, metinde var olan '*aslî-anlam*' sırf şu anda eldeki hâli değerlendirilerek '*biçilmiş-anlam*'a indirgenmiştir.

Bu yönüyle, Kur'ân nassı üzerine yapılacak değerlendirmelerin, bir tarihsel zaman ve mekânda, belli bir dil yapısı ve orada mevcut kavram dünyasıyla ve muhâtaplarına âşina oldukları şekliyle '*söz*' olarak verilen ve onlar tarafından '*yazı*'yla kayıd altına alınan bir '*metin*' yahut ilahî vasıflı bir '*nass*' olarak kabulleri üzerine yapılıp-yapıl[*a*]mayacağı meselesi, sözkonusu anlam[*a/y*]ı belirleyecek sistemi oluşturmada önemli bir kıstas olacaktır.

Şimdi, bu durumda şifâhî kıraatle hıfz edilerek gelen ancak kitâbetle metne dönüşen ve dil üzerinden anlamı verilecek bir nass olarak Kur'ân için oluşturulacak anlam[a] kıstasının mikyâsı için, sonradan '*teşekkül ettirilen gramer*' mi? yoksa Kur'ân âyetlerinin indirildiği esnâda var olan '*doğal-gramer*' mi; ya da o nüzul-inzâl-tenzîl ânında kelimelerin ve kavramların '*merî anlamı*' mı? yahut sonradan onlara yüklenen veya onlardan tecrîd edilen göreceli olarak oluşturulan '*inşâî anlam*' mı? geçerli olacaktır sorunsalı önemlidir. Buna göre, yukarıda bahsedilen çerçevede aşağıdaki şemaları incelemek daha yararlı olacaktır.

---

97 Bkz. Constance Classen, *Literacy as Anticulture: The Andean Experience of the Written Word, History of Religions*, Vol. 30, No. 4. (Mayıs, 1991), s. 404-421.

98 Hadislerin yazılı malzemelerinin yani yazı ile kaydı ve aktarılmasının doğurduğu problemler hakkında geniş bilgi için bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999, s. 245 vd.

1. Kur'ân-ı Kerîm'de Yazı ve İlgili Âyetlerin Şeması*

Hadislerin yazılmasına karşı İslâmî geleneğin sergilediği geleneksel tutumu[99] yansıtan rivâyetlerin değerlendirmesine geçmeden önce, Kur'ân'ın Müslüman olan Arapların zihniyet değişimindeki rolüne işâret etmenin ve bu kavramları Kur'ânî bağlamlarıyla ilişkilendirmenin isâbetli olacağını düşünmekteyiz[100].

Şimdi, *Kur'ân*'da geçen yazı, yazma, yazı aletleri, okuma ve okumanın farklı şekillerine işâret eden kavramları[101], konumuzun dinî metinlerdeki önemli bir referans olduğundan, yazıyı ifâde edenlerden başlayarak sıralayalım:

---

* Bu başlık altında çizilen şemada, Kur'ân'ın, Araplar üzerinde fark edilir bir biçimde zihniyet değişim, dönüşüm, evrilme ve devrim plânını çizdiği rahatça görülür. Ve yine Kur'ân'ın, yazı yazma ve okuma bilmeyen ümmî bir Peygamber'e bu kadar sıklıkta yazı ile ilgili kavramlarla seslenmesi düşündürücüdür.

99 Bu tutum hakkında geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kebîr*, I, 448; Râmahürmüzî, *el-Muhaddisü'l-Fâsıl* (nşr. M.Accâc el-Hatîb), Beyrut 1404/1984, s.363-402; Hâkim, *Müstedrek*, I,104-106,127; Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdu'l-'İlm* (nşr. Yûsuf el-İş), Dımaşk 1974, s.20-22, 29, 32-37, 49-53, 57, 92, 95-96, 102, 106; İbn'us-Salâh, *'Ulûmü'l-Hadîs*, s.181-183; İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, XX, 322; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IV, 236-237; VII, 429; R Dozy, *Târîh-i İslâmiyet* (trc. Abdullah Cevdet), I, 161-162 İstanbul 1908, A. Guillaume, *The Traditions of Islam an Introduction to the Study of the Hadith Literature*, Oxford 1924, s.15-19; a.mlf., *Islam*, New York 1969, s.89; Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, İstanbul 1956, s.11-15, 50-51; a.mlf., *GAS* (Ar), I, 87-88; Talat Koçyiğit, *Hadis Târihi*, TDV.Yayınları, Ankara 2003, s. 26-68; Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l Muhaddisûn*, Kahire 1958, s.122-129, 226-242; M. Accâc el-Hatîb, *es-Sünne Kable't-Tedvîn*, Kahire 1963, s.303-38.., Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, Chicago 1967, II, 6-7; Muhammed Hamîdullah, *Muhtasar Hadis Târihi* (trc. Kemal Kuşçu), İstanbul 1967, s. 76,78, 79; I. Goldziher, *Muslim Studies*, London 1970, II,181–186, 195–196; M.Mustafa el-A'zamî, *Dirâsât fi'l-Hadîsi'n-Nebevî ve Târîhu Tedvînih*, Riyad 1401/1981,1, 71–83, 90, 92–167; II, 587–588; Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî, *el-Envârü'l-Kâşife*, Beyrut 1403 / 1983, s. 36–38,43; D. B. Macdonald *The Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory*, London 1985, s.76-77; İmtiyaz Ahmed, *Delâ'ilü't-Tevsîki'l-Mübekkir li's-Sünne ve'l-Hadîs* (nşr. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî), Kahire 1410/1990, s.211-246, 279; Ahmed Abdurrahman es-Seviyyân, *Sahâ'ifü's-Sahâbe ve Tedvînü's-Sünneti'n-Nebeviyyeti'ş-Şerîfe* (baskı yeri yok) 1410/1990, s.59-215; Mahmûd Ebû Reyye, *Edvâ' 'ale's-Sünneti'l-Muhammediyye*, Kum 1416/1995, s.49-54, 117,269-275; Ahmet Yücel, *Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul 1996, s.53-54,67-69; a.mlf., *"Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivâyetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi"*, *MÜİFD*, sayı: XVI-XVII (1999), s.9-118; Reşîd Rızâ, *"el-Kitâbe ve't-Tedvîn fi'l-İslâm"*, *el-Menâr*, X, s.767, Kâhire 1908 (A.Yücel, *"Kitâbet"*, *TDV.İ.A*,XXVI, 83'den naklen). Ayrıca bkz. İzmirli İsmâil Hakkı, *Hadis Târihi* (hazırlayıp neşir:İbrahim Hatiboğlu), s.62 vd; Ağırman, *"Hadis Edebiyatının İntikal Safhaları ve Kitâbet Meselesi"*, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:V, Sayı:1, Sivas 2001,s.155-167

100 Kur'ân'daki *'yazı'* ve *'otorite'*nin kutsal metinlerdeki yorumu için bkz. Daniel A. Madigan, *The Qur'ân's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture*, Princeton University Press, Princeton-New Jersey, 2001.

101 Bu kavramlarla ilgili açıklamalar için bkz. M.Sülün, *"Kur'ân'da Kitâb Kavramı ve Kur'ân Vahiylerinin Kitaplaşması"*. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1995-1997, sayı:13-14-15, ss. 53-120

1.1. *Kitab*[102]:[“*keteb*e»[103], “*keteb*et»[104], “*keteb*te»[105], “*keteb*nâ»[106], “*kütib*e»[107], «fe*k-tüb*ûhu»[108], «fe-*kâtib*ûhum»[109], «fe*ktüb*nâ»[110], «ne*ktüb*ü»[111], “*keteb*nâhâ»[112], «ye*ktüb*ûn»el-*kitâb*”[113], «ye*ktüb*”[114], «fese-c*ktüb*ühâ»[115], «te*ktüb*ûhü»[116], «te*ktüb*ûhâ»[117], «û*ktüb*”[118], «se-tü*kteb*ü»[119], ve kâlû esâtîrü'l-evvelîn '*kteteb*ehâ[120], “*kâtib*ün»[121], “*kâtib*en»[122], “*kâtib*ûn»[123], “*kitâb*eke»[124], «bi-

[102] Tora'nın İbranice orijinalinde yaptığımız taramada toplam 247 pasuk içerisinde 1718 tekrar edilen *"k.t.b."* [ك ت ب] sülasî kökünden türetilen kelime, fiil, isim vs. var. 5 farklı şekilde yer alan bu kök: kateve fiilinin ekli çekimli haliyle (כתב) yani yazdı şeklinde 225, çekimsiz haliyle 8; כְּתָב (כתב) ktav *"yazı"* formuyla 17+12: 39; mikhtav מִכְתָּב (כתב) haliyle 9 kez geçer:
Çık. 17:14; 24:4, 12; 31:18; 32:15, 16, 32; 34:1, 27–28; 39:30. *Say.* 5:23; 11:26; 17:17–18; 33:2; *Tes.* 4:13; 5:22; 6:9; 9:10; 10:2, 4, 4; 11:20; 17:18; 24:1, 3; 27:3, 8; 28:58, 61; 29:19–20, 26; 30:10; 31:9, 19, 22, 24; *Yeş.* 1:8; 8:31–32, 34; 10:13; 18:4, 6, 8–9; 23:6; 24:26; *Hak.* 8:14; *1 Sam* 10:25; *2 Sam* 1:18; 11:14–15; *1 Kral.* 2:3; 11:41; 14:19, 29; 15:7, 23, 31; 16:5, 14, 20, 27; 21:8–9, 11; 22:39, 46; *2 Kral.* 1:18; 8:23; 10:1, 6, 34; 12:20; 13:8, 12; 14:6, 15, 18, 28; 15:6, 11, 15, 21, 26, 31, 36; 16:19; 17:37; 20:20; 21:17, 25; 22:13; 23:3, 21, 24, 28; 24:5; Is 4:3; 8:1; 10:1, 19; 30:8; 44:5; 65:6; Yer. 17:1, 13; 22:30; 25:13; 30:2; 31:33; 32:10, 12, 44; 36:2, 4, 6, 17–18, 27–29, 32; 45:1; 51:60; *Hez.* 2:10; 13:9; 24:2; 37:16, 20; 43:11; *Hoş.* 8:12; *Hab.* 2:2; *Mal.* 3:16; *Mez.* 40:8; 69:29; 87:6; 102:19; 139:16; 149:9; *Ey.* 13:26; 19:23; 31:35; *S. Mes.* 3:3; 7:3; 22:20; *İş.* 38:9 ; *Vaiz* 12:10; *Est.* 1:19, 22; 2:23; 3:9, 12; 6:2; 8:5, 8–10, 13; 9:20, 23, 27, 29, 32; 10:2; 3:12, 14; 4:8; *Dan.* 9:11, 13; 12:1; 10:21 ; 5:5 ; 6:26 ; 7:1; 5:7,8,15,16,17,24, 25; 6:9, 10. *Ezra* 1:1; 3:2, 4; 4:6–7; 8:34; 2:62; 5:7, 10; 7:22; 6:2, 18; 4:8. *Neh.* 6:6; 7:5, 64; 8:14–15; 10:1, 35, 37; 12:22–23; 13:1; *1 Trh.* 4:41; 9:1; 16:40; 24:6; 29:29; 28:19. 2 *Trh.* 9:29; 12:15; 13:22; 16:11; 20:34; 21:12; 23:18; 24:27; 25:4, 26; 26:22; 27:7; 28:26; 30:1, 5, 18; 31:3; 32:17, 32; 33:19; 34:21, 24, 31; 35:4, 12, 25–27; 2:10; 36:8, 22.

[103] *Bakara* (2), 187; *Mâide* (5), 21; *En'âm* (6), 12, 54; *Tevbe* (9), 51; *Mücâdele* (58), 21, 22; *Haşr* (59), 3.

[104] *Bakara* (2), 79.

[105] *Nisâ* (4), 77.

[106] *Nisâ* (4), 66; *Mâide* (5), 32, 45; *A'râf* (7), 145; *Enbiyâ* (21), 105.

[107] *Bakara* (2), 178, 180, 183, 216, 246; *Âl-i 'İmrân* (3), 154; *Nisâ* (4), 77,127; *Tevbe* (9), 120, 121; *Hac* (22), 4.

[108] *Bakara* (2), 282.

[109] *Nûr* (24), 33.

[110] *Âl-i 'İmrân* (3), 53; *Mâide* (5), 83.

[111] *Âl-i 'İmrân* (3), 181; *Meryem* (19), 79; *Yâsin* (36), 12.

[112] *Hadîd* (57), 27.

[113] *Bakara* (2), 79; *Yûnus* (10), 21; *Zuhruf* (43), 80; *Tûr* (52), 41; *Kalem* (68), 47.

[114] *Bakara* (2), 282; *Nisâ* (4), 81.

[115] *A'râf* (7), 156.

[116] *Bakara* (2), 282.

[117] *Bakara* (2), 282.

[118] *A'râf* (7), 156.

[119] *Zuhruf* (43), 19.

[120] *Furkân* (25), 5.

[121] *Bakara* (2), 282: "hem aranızda doğrulukla tanınmış bir yazı bilen yazsın, bir yazı bilen de kendisine Allahın öğrettiği gibi yazmaktan kaçınmasın da yazsın".

[122] *Bakara* (2), 283; *Âl-i 'İmrân* (3), 145.

[123] *Enbiyâ* (21), 94.

[124] *İsrâ* (17), 14.

*kitâb*ikûm"[125], "*kitâb*ünâ"[126], "*kitâb*ehû"[127], "*kitâb*ihâ"[128], *kitâb*iyeh"[129], "el-*kitâb*"[130], "el-*kütüb*"[131], "*kütüb*ihî"[132], "mek*tûb*en"[133], "kirâmen *kâtib*în"[134]]. Görüldüğü gibi şifâhen indirilse de [inzâl/tenzîl/nüzûl], Kur'ân kendisinden '*yazılı olan*' ve '*yazıyla kaydedilen*' bir "*Kitâb*" olarak sözeder[135]. el-A'zamî ise Kur'ân'ın *sözlü* olarak vahyedilmesine

---

125 *Sâffât* (37), 157.

126 *Câsiye* (45), 29.

127 *İsrâ* (17), 71; *Hâkka* (69), 19, 25;*İnşikâk* (84), 7, 10.

128 *Câsiye* (45), 28.

129 *Hâkka* (69), 19, 25;

130 *Bakara* (2), 2, 44, 53, 78, 79, 85, 87, 101, 105, 109, 113, 121, 129, 144, 145, 146, 151, 159, 174, 176, 177, 213, 231, 235; *Âli-'İmrân* (3), 7, 19, 20, 23, 48, 64, 65, 69, 70, 71, 72, 75, 78, 79, 98, 99, 100, 110, 113, 119, 164, 184, 186, 187, 199; *Nisâ* (4), 44, 47, 51, 54, 105, 113, 123, 127, 131, 136, 140,153, 159, 171; *Mâide* (5), 5, 15, 19, 48, 57, 59, 65, 68, 77, 110; *En'âm* (6), 20, 38, 89, 91, 114, 154, 156, 157; *A'râf* (7), 37, 169, 170, 196; *Tevbe* (9), 29; *Yûnus* (10), 1, 37, 94; *Hûd* (11), 1; *Yûsuf* (12), 1; *Ra'd* (13), 1, 36, 39, 43; *Hicr* (15), 1; *Nahl* (16), 64, 89; *İsrâ* (17), 2, 4, 58; *Kehf* (18), 1, 49; *Meryem* (19), 12, 16, 30, 41, 51, 54, 56; *Mü'minûn* (23), 49; *Nûr* (24), 33; *Furkân* (25), 35; *Şu'arâ* (26), 2; *Neml* (27), 40; *Kasas* (28), 2, 43, 52, 86; *'Ankebût* (29), 27, 45, 46, 47, 51; *Lokman* (31), 2; *Secde* (32), 2, 23; *Ahzâb* (33), 6, 26; *Fâtır* (35), 25, 31, 32; *Sâffât* (37), 117; *Zümer* (39), 1, 2, 41, 69; *Mü'min* (40), 2, 53, 70; *Fussilet* (41), 45; *Şûrâ* (42), 14, 17, 52; *Zuhruf* (43), 2, 4; *Duhân* (44), 2; Câsiye (45), 2, 16; *Ahkâf* (46), 2; *Hadîd* (57), 16, 25, 26, 29; *Haşr* (59), 2,11, *Cum'a* (62),2; *Müddessir* (74), 31; *Beyyine* (98), 1, 4, 6.

131 *Enbiyâ* (21), 104; *Sebe'* (34), 44; *Beyyine* (98), 3.

132 *Bakara* (2), 285; *Nisâ* (4), 136; *Tahrîm* (66), 12.

133 *A'râf* (7), 157.

134 *İnfitâr* (82), 11.

135 Bu bağlamda olmak üzere, Kur'ân'ın "*Kitâb*" olması ve dili ile ilgili İsmâil Hakkı Bursevî'nin şu açıklaması, geleneksel yorumu ve tutumu tam anlamıyla özetlediğinden buraya almak istiyoruz: [انا جعلناه قرآنا عربيا] yani burada Kur'ân'ın mecmûliyeti 'arabiyyete nâzırdır, yoksa nefs-i Kur'âniyyesine değil. "*Yasîn*" 'arabiyetle kisvelendiği hîn-i edâdadır. Zirâ her kitâb-ı münezzel aleyhi olan Resûl'ün ve kavminin lügati üzerine nâzildir tâ ki fehmi müteyessir ola. Kâlellahü "فإنّما يسّرناه بلسانك" ilâ-âhir. Yasîn, Kur'ân kelâmullahdır ki gayr-ı mahlûktur ve mahlûktur diyen kâfir olur. Belki mahlûk olan ahvâl-ı ârızîsidir: Makrû'iyyeti ve mesmû'iyyeti ve mektûbiyyeti ve mahfûziyyeti ve emsâli gibi böyle iken nazm-ı Kur'ân mu'cizdir ki sâir kütüb-i ilâhiyyede sıfat-ı i'câz yoktur. Ve bundan malum oldu ki Allahû Teâlâ cemî'-i elsine ile mütekellimdir. Egerçi efâzıl-ı elsine-i Arabî ve andan Fârisiyye-i dürriye ve ondan Türkîdir ve Adem cennetden lisân-ı Türkî ile "*kalk*" demekle kıyâm edip çıkmıştır. Zirâ dünyada âhir tasarruf Türk'ündür. Fe'fhem cidden. Ve cemî'-i elsine hurûf-ı tehecciyi müştemildir ki yediyüzbin dildir demişlerdir. Şu kadar vardır ki, lügat-ı Türkî'de sâ-ı müsellese (ث) ve ḥâ-i ḥâlisa (ح) ve zâl-ı mu'ceme (ذ) ve zâ-ı mu'ceme (ظ) ve fâ (ف) ve ḥâ-ı ḥâlisa (خ) yoktur. Belki hây-ı hâile (ه) mesûb nutk ederler ve ḥâ (ح) ve zâ (ظ) Araba mahsustur ve hemze kelâm-ı Acemde ibtidâda vardır, fakat (ve Salâhaddin es-Safadî nakli üzerine Tevrât'da hemze ve hâ' (ه) ve ḥâ (ح) ve 'ayn (ع)yoktur. Ve lakin bunda nazar vardır. Zirâ Tevrât'da (ايل راحون شذاى) besmele yerinedir ki hemze ve hâ'yı müştemildir. Ve lügat-ı fârisiyyeden dört harf hurûf-i tehecciye ilhâk olunmuştur. Pâ (پ), çîm (چ), jâ (ژ) ve kâf-ı Fârisî (گ) gibi ki bunlarla mecmû-i hurûf otuz iki olur. Vech-i ilhâk budur ki, hurûf-i erbâ'a-i mezkûre ile bazı kabâil-i Arab tekellüm eylemiştir. Ba'de-zâ kütüb-i ilâhiye yüzdörtdür ki hakikat kitâb itlâk olunan ikisidir ki Tevrat ve Kur'ân'dır ki bunlar ahkâm ve hudûdu müştemildir ve mâ'adâsı suhuf makûlasıdır ki rumûz ve emsâl ve mevâız ve mezâcirdir ve bazıları dediler ki (وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه) mucibince İncil dahi bazı ahkâmı müştemil idi, bu sebepten tâife-i Yâhûd Hazret-i İsa'ya ahkâm-ı Tevrât'ı fi'l-cümle tağyîr etdi deyü adâvet ettiler ve 'alâ takdiri'l-evvel İncil ve Zebûr'a

rağmen, kendinden ısrarla *Kitâb* adıyla[136], *yazılı* bir şey olarak bahsetmesini, onun *yazılı* forma geçirilmesi gerektiğine dâir işâret olarak değerlendirir[137].

Şöyle ki, devâm eden diğer âyetlerde geçen kavramlardan da anlaşılacağı üzere, yazı'nın yanında yazıya âit diğer bütün kavramlar ıstılâhî anlamları gözetilerek Kur'ân'ın insicâmı içerisinde kullanılmıştır:

1.2. İmlâ (Kontrollü Yazdırma): [«ve kâlû esâtîrü'l-evvelîn iktetebehâ ve hiye *tümlâ* 'aleyhi bükraten ve esîlâ"[138] *]*,

1.3. Hatta: ["tahuttu hû bi-yemînike»[139],

1.4. Kalem: [«nûn ve'l-*kalem*i ve-mâ yestûrûn» [140], « 'alleme bi'l-*kalem*»[141], «lev enne mâ fi'l-arzi min şeceretin *aklâm*ün»[142], "*aklâm*ehüm»[143] *]* [144],

1.5. Midâd (Mürekkeb): [«Kul lev kâne'l-bahru *midâd*en li-kelimâtı rabbî»[145], «ve lev ci'nâ bi-mıslihi

---

kitap itlâk olunmak şeref-i zâidlerine binâdır. Onun için kütüb-i erba'a derler (...)] Bkz. İsmâil Hakkı Bursevî, *Şerhü'l-Erba'îne Hadisen*, İstanbul 1137, s. 32-33.
Bursevî bu açıklamaya *Cibril Hadisi'*nin şerhinde *"Peygamberlerin getirdikleri kitaplara imân"* sâdedinde zikretmiştir ki, burada çarpıcı olan sıralı olarak Arapça, Farsça ve Türkçe'nin ilahî diller grubuna dâhil edilmesi ve Adem'in cennette Türkçe "*kalk*" edâsıyla dıkıleceğinin ifâde edilmesidir. Kendisine kitap gönderilen ve kitap olmaya müstahak olan Kur'ân ve Tevrat sayıldığı halde hatta İncil'in kimi ahkâmı ihtiva etmesi yönüyle kitap sayıldığı kabul edilmesine rağmen İbranice bu diller arasında sayılmamıştır. Ne var ki, aynı türden açıklamaları Yahûdî bilim adamlarının ve dilcilerinden duymak mümkün. (Bkz. *Hebrew Grammar*, s. 3.). Bunun yanında, Mısır dili, Sanskritçe, Grekçe, Türkçe, Arapça, Farsça ve Süryanca'nın da en az İbranice dili kadar eski ve köklü olduğunu ortaya atan savlar vardır. (bkz. Henry Welsford, *Mithridates Minor or An Essay on Language*, London 1848). Hatta Kaşgarlı Mahmud, *Divân-ı Lügati't-Türk* adlı eserinde "*Türklerin dilini öğreniniz, çünkü onların saltanatı uzun olacaktır*" (Kaşgarlı, *a.g.e.*, s. 5) şeklinde hadis formunda bir kalıp-söz getirmesi de her kavmin Tanrı dili'nin kendi dillerine yakın olduğu, Adem'in Türk, cennet dilinin Türkçe olduğunu söylemeye kadar vardırmıştır. Öncelikle dil, tüm insanlığın ortak mirasıdır Onun nasıl meydana geldiği ile ilgili hem teolojik hem felsefî hem de başka bir takım görüşler mevcut olmakla beraber, dilin kökeni hakkında ya da dillerin ayrılması/ayrışması hakkında kesin bir kanaate ulaşmak mümkün gözükmemektedir.

136 Toshihiko İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, (çev. Süleyman Ateş), İstanbul trz., s. 21-21; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1988, I, 91-94.

137 Bkz. M. Mustafa el-A'zamî, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'ân Tarihi: Eski ve Yeni Ahit ile Karşılaştırmalı Bir Araştırma* (çev. Ömer Türker-Fatih Serenli), İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 105 vd.

138 *Furkân* (25), 5.

139 *Ankebût* (29), 48.

140 *Kalem* (68), 1;

141 *'Alak* (96), 4.

142 *Lokmân* (31), 27. Bu âyetin meâli şöyledir : "Eğer yerdeki ağaçlar hep kalem olsa deniz de mürekkeb, arkasından yedi deniz, Allahın kelimatı tükenmez, hakikat Allah, azîz hakîmdir" [Elmalılı'dan].

143 *Âl-i 'İmrân* (3), 44.

144 Yazının fazileti hakkında geniş bilgi için bkz. Kalkaşandî, *Subhü'l-A'şâ*, I, 63 vd.

145 *Kehf* (18), 109.

midâd[146], [illegible] yemuddûhu[illegible] [illegible][147].

1.6. Sayfa: [illegible] suhuf[148], suhuf[149], suhuf[150], [illegible] suhuf [illegible][151], suhuf [illegible] suhuf[152], suhuf[153], suhuf[154]].

1.7. Defter: [illegible] zubur[155], zubur[156], zubur[157], zubur[158], [illegible] zubur[159], zubur[160][161], [illegible] zebûr[162], [illegible] zebûr[163].

1.8. Kırtâs[164]: [illegible] kırtâs[illegible][165], [illegible] karâtîs[166] [illegible][167].

1.9. Nüsha: [illegible] nusha[168], [illegible].

---

146 Kehf (18), 109
147 Lokmân (31), 27
148 Tâhâ (20), 133
149 Necm (53), 36
150 Abese (80), 13
151 Tekvîr (81), 10
152 A'lâ (87), 18-19
153 Müddessir (74), 52
154 Beyyine (98), 2
155 Âl-i İmrân (3), 184; Nahl (16), 44
156 Şu'arâ (26), 196
157 Fâtır (35), 25
158 Kamer (54), 43
159 Kamer (54), 52
160 Mü'minûn (23), 53
161 [illegible]
162 Enbiyâ (21), 105
163 Nisâ (4), 163; İsrâ (17), 55
164 Süryanca'da bu kelime [illegible] şeklinde [illegible]
165 En'âm (6), 7
166 Bkz. [illegible], "Kur'an'da Kitâb Kavramı ve Kur'ân [illegible]", Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1995-1997, sayı 13-14-15, s.36.
167 En'âm (6), 91
168 A'râf (7), 154

*midâd*en»[146], «ve lev enne mâ fi'l-ardı min şeceretin aklâmün ve'l-bahru yemuddühû min ba'dihî seb'atu abhurin mâ nefidet kelimâtullahı»[147].

1.6. *Sayfa:* [«es-*suhuf*i'l-ûlâ»[148], «*suhuf* Mûsâ»[149], «fî *suhuf*in mükerremetin»[150], «ve izâ's-*suhuf*u nüşiret»[151], «ale-fi's-*suhuf*i'l-ûlâ *suhuf*i İbrâhîme»[152], «*suhuf*en müneşşeraten»[153], «*suhuf*en mutahheraten»[154]];

1.7. *Defter:* [«ez-*zübür*»[155], «*zübür*i'l-evvelîn»[156], «bi'z-*zübür*i»[157], «berâetun fi'z-*zübür*i»[158], «kullü şey'in fe'alûhu fi'z-*zübür*»[159], «*zübür*an»[160]][161], «ketebnâ fi'z-*zebûr*i»[162], «ve âteynâ Dâvûde *zebûr*â»[163],

1.8. *Kırtâs*[164]: [«ve-lev nezzelnâ aleyke kitâben fî *kırtâs*ın fe-lemesûhu bi-eydîhim»[165], «men enzele'l-kitâbe ellezî câ'e bi-hî Mûsâ Nûran ve hüden li'n-nâsi tec'alûnehu *karatîs*e[166] tübdûnehâ ve tuhfûne kesîran»[167],

1.9. *Nüsha:* [«ve fî *nüsha*tihâ»[168], *İstinsâh:* [«nestansihu mâ küntum ta'melûn»[169],

---

146 *Kehf* (18), 109.
147 *Lokman* (31), 27
148 *Tâha* (20), 133.
149 *Necm* (53), 36.
150 *Abese* (80), 13.
151 *Tekvir* (81), 10.
152 *A'lâ* (87), 18-19.
153 *Müddessir* (74), 52.
154 *Beyyine* (98), 2.
155 *Âl-i 'Imrân* (3), 184; *Nahl* (16), 44.
156 *Şu'arâ* (26),196.
157 *Fâtır* (35), 25.
158 *Kamer* (54), 43.
159 *Kamer* (54), 52.
160 *Mü'minûn* (23), 53.
161 Ebû Hilâl el-'Askerî, *Mu'cemu'l- Furûki'l-Lugaviyye*'de, "kütüb" ve "zübür" arasındaki farkları şöyle açıklar: "Zübür, taşa oyulan (kazınan) yazı demektir. Ancak, sonraları bu kullanım yaygınlaşınca, her yazı için zübür kelimesi kullanılır hâle geldi. Ebû Bekir der ki: Zübür diye geçen kelimelerin çoğu, taşa oyulan yazı olarak bilinir. Hattâ Yemen halkı, her yazıyı zübür der. Bu kelimenin aslı, kaba ve sert anlamlarına gelen "el-fehâme" ve "el-ğalaz" kelimelerinden gelir. Bundan dolayı, demir parçasına "zebre" denir. Yine, aslanın omuzunda toplanan kıllar için de "zebre" kelimesi kullanılır. "Zebıret el-bi'ru izâ teviyatehâ bi'l-hicâreti" denildiğinde "su kuyusunun taşla dolduğu" kastedilir. Bu da, taşın sertliğini, kabalığını ifâde sâdedinde kullanılır. Bundan dolayı denir ki: Taşa yazının kazılmasına zübür denir, çünkü zübür, kâğıda, ince deriye değil, kaba ve sert bir zemine hakk edilen yazıdır ..." .Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdullah b. Sehl b.Sa'îd b. Yahyâ b. Mihrân el-Askerî, *el-Furûqu'l-Luğaviyye*, (thk. Muhammed İbrâhîm Selîm), Dâru'l-İlm ve's-Sekâfeti li'n-Neşr ve't-Tevzî', Kâhire, s. 290.
162 *Enbiyâ* (21), 105.
163 *Nisâ* (4), 163; *İsrâ* (17), 55.
164 Süryanca'da bu kelime ܩܪܛܝܣܐ (kartîso) şeklinde imlâ edilmektedir.
165 *En'âm* (6), 7.
166 Bkz. Murat Sülün, *"Kur'ân'da Kitâb Kavramı ve Kur'ân Vahylerinin Kitaplaşması"*, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1995-1997, sayı: 13-14-15, s.56.
167 *En'âm* (6), 91.
168 *Ar'âf* (7), 154.

1.10. *Rakk*: [«fî *rakk*in menşûr»[170], *Rakame*: kitâbun merkûm[171], rakîm[172],

1.11. *Sicill*: Sicilli li'l-kütüb[173],

1.12. *Varak*: [«mın *varak*i'l-cenneti»[174], "*varak*atin»[175],

1.13. *Levha*: [«ahaze'l-elvâha»[176], «fî *levh*in mahfûz»[177], «ketebnâ lehû fi'l-elvâhi»[178], «ve elka'l-elvâha»[179], «zâtı elvâhin»[180],

1.14. *Satır*: [«nûn ve'l-*kalemi* ve-mâ yesturûn»[181], «ve kitâbın mestûr»[182], «fi'l-*kitâbı* mestûran»[183], «ve küllü sağîrın ve kebîrın müstaterun»[184],

1.15. *Sifir*: [«yahmilü esfâra»[185],

1.16. *Ders/Dirâset*: ["*dereste*"[186], «ve *deresû* mâ fîhi»[187], «bi-mâ küntüm tedrusûn»[188], «kitâbün fîhi *tedrusûn*"[189], «min kütübin *yedrusûne*hâ»[190], « 'an *dirâset*ihim»[191],

1.17. *Tilâvet*: ["ütlu"[192], «*etlû*hâ»[193], "*tüliyet*"[194], "*tütlâ*"[195], "*yütlâ*"[196], «ve'l-kameru izâ

---

169 *Câsiye* (45), 29.

170 *Tûr* (52), 3.

171 *Mutaffifîn* (83), 9, 20

172 *Kehf*, (18), 9

173 *Enbiya* (21), 104.

174 *Ar'âf* (7), 22; *Tâhâ* (20), 121.

175 *En'âm* (6), 59.

176 *Ar'âf* (7), 154.

177 *Burûc* (85), 22.

178 *Ar'âf* (7), 145.

179 *Ar'âf* (7), 150.

180 *Kamer* (54), 13.

181 *Kalem* (68), 1.

182 *Tûr* (52), 2.

183 *İsrâ* (17), 58; *Ahzâb* (33), 6.

184 *Kamer* (54), 53.

185 *Cuma* (62), 4.

186 *En'âm* (6), 105.

187 *Ar'âf* (7), 169.

188 Âl-i 'İmrân (3), 79.

189 *Kalem* (68), 37

190 *Sebe'* (34), 44.

191 *En'âm* (6), 156.

192 *Mâide* (5),27; *Ar'âf* (7),175; *Yûnus* (10),71; *Kehf* (18),27;*Şuârâ* (26),69;*Ankebût* (29), 45.

193 Âl-i 'İmrân (3), 93.

194 *Enfâl* (8), 2.

195 *Âl-i 'İmrân* (3), 1; *Enfâl* (8), 31; *Yûnus* (10), 15; *Meryem* (19), 58, 73; *Hac* (22), 72; Mü'minûn (23), 66, 105; *Lokmân* (31), 7; *Sebe'* (34), 43; *Câsiye* (45), 8, 25, 31; *Ahkâf* (46), 7; *Kalem* (68), 15; *Mutaffifîn* (83), 13.

196 *Nisâ* (4), 127; *Mâide* (5), 1; *İsrâ* (17), 107; *Hac* (22), 30; *Kasas* (28), 53; *Ankebût* (29), 51; *Ahzâb* (33), 34.

telâhâ»[197], «mâ televtûhû 'aleyküm»[198], "etlû mâ harrame rabbûküm»[199], «se-etlû 'aleyküm»[200], «ve en-etlûve'l-Kur'âne»[201], «mâ tetlû'ş-şeyâtîn»[202], «ve mâ tetlû minhû»[203], «li-tetlûve 'aleyhim»[204], "tetlû 'aleyhim âyâtinâ»[205], «ve-mâ künte tetlû min kablihî»[206], «ve entüm tetlûne'l-kitâbe»[207], "netlû 'aleyke min nebe'i Mûsâ»[208], "netlûhû 'aleyke mine'l-âyâti»[209], "Netlûhû 'aleyke bi'l-hakkı»[210], "yetlû 'aleyhim»[211], "yetlû 'aleyküm»[212], "yetlû suhufen»[213], "yetlûne"[214], "yetlûnehû»[215], "yetlûhu"[216], «hakka tilâvetihî»[217], «fe't-tâliyâti»[218],

1.18. <u>Kırâ'at</u>: ["İkra' bi'smi rabbike»[219], "İkrâ' kitâbeke»[220], "ikrâ' ve rebbûke'l-ekrem»[221], «fe-izâ kara'te'l-Kur'âne»[222], «fe-izâ kar'ânâhû»[223], «fe'ttebi' kur'ânehû»[224], «inne 'aleynâ cem'ahû ve kur'ânehû»[225], "kara'ahû 'aleyhim»[226], "li-takraû 'alâ'n-nâsi»[227], «kitâben nakraûhû»[228], "yakraûne'l-kitâbe»[229], "yakraûne kitâbehüm»[230], «fekraû mâ teyessera mine'l-Kur'âni»[231], «el-kur'ân"[232],

---

197 *Şems* (91), 2.
198 *Yûnus* (10), 16.
199 *En'âm* (6), 151.
200 *Kehf* (18), 83
201 *Neml* (27), 92.
202 *Bakara* (2), 102.
203 *Yûnus* (10), 61.
204 *Ra'd* (13), 30.
205 *Kasas* (28), 45.
206 *Ankebût* (29), 48.
207 *Bakara* (2), 44.
208 *Kasas* (28), 3.
209 Âl-i 'İmrân (3), 58.
210 *Bakara* (2), 252; *Âl-i 'İmrân* (3), 108; *Câsiye* (45), 6.
211 *Bakara* (2), 129; *Âl-i 'İmrân* (3), 164; *Kasas* (28), 59; *Cum'a* (62), 2.
212 *Bakara* (2), 151; *Talâk* (65), 11.
213 *Beyyine* (98), 2.
214 *Bakara* (2), 113; *Âl-i 'İmrân* (3), 113; *Hac* (22),72; *Fâtır* (35), 29; *Zümer* (39),71.
215 *Bakara* (2), 121.
216 *Hûd* (11), 17.
217 *Bakara* (2), 121.
218 *Saffat* (37), 3.
219 *Alâk* (96), 1.
220 *İsrâ* (17), 14.
221 *Alâk* (96), 3.
222 *Nahl* (16), 98; *İsrâ* (17), 45.
223 *Kıyâmet* (75), 18.
224 *Kıyâmet* (75), 18.
225 *Kıyâmet* (75), 17.
226 *Şu'arâ* (26), 199.
227 *İsrâ* (17), 106.
228 *İsrâ* (17), 93.
229 *Yûnus* (10), 94.
230 *İsrâ* (17), 71
231 *Müzemmil* (73), 20.

"*kur'ân*^en»[233], "*kur'ân*^in»[234], «ve -izâ *kurie* ^aleyhimu'l-*kur'ân*^ü»[235], «ve-izâ *kurie*^'l-*kur'ân*^ü»[236], «se-*nukriuke* ^fe-lâ tensâ»[237],

1.19. Tertîl: [«ve *rettelnâ*^hû»[238], "*tertîl*^en»[239], «ve *rettil*^i'l-kur'âne»[240], "*tertîl*^en»[241] (...) gibi kalıplarla edebî tarzda yazı-yazma, yazı aletleri, yazı malzemeleri ve okuma ve okuma tekniklerinin tamamını Kur'ân'da görmemiz mümkündür.

Kur'ân'dan *Kitâb* olarak söz edilmesinin kendi bağlamı içerisinde çok farklı anlamları olduğu kesindir[242]. Bu bağlamda, Peygamber'in *"Benden, Kur'ân'dan başka bir şey yazmayınız, yazanlar varsa da yazdıklarını imhâ etsin"*[243] şeklinde *"yazı yasağı"*na dâir bir söylemin anlamının kapsam alanını genişleterek geliştirmesi, Hadis Tarihi açısından son derece anlamlı ve önemli sonuçları beraberinde getirdiğini söylememiz mümkün gözükmektedir[244].

Sözlü kültürün hâkim olduğu bir toplumda, kitap ve yazıyı ifâde eden bu kadar çok sayıda kelime ve kavramın Kur'ân'da zikredilmesi, âyetlerin kuşkusuz toplumsal bir değişimi sağlamayı hedeflediğini düşündürür[245]. Yazı ya da kitap, varlığı sabitleş-

---

[232] *Bakara* (2), 185; *Nisâ* (4), 82; *Mâide* (5), 101; *En'âm* (6), 19; *A'râf* (7), 204; *Tevbe*(9), 111; *Yûnus* (10), 15, 37, 61; *Yusuf* (12), 3; *Hıcr* (15), 1, 87, 91; *Nahl* (16), 98; *İsrâ* (17), 9, 41, 45, 46, 60, 78, 82, 88, 89; *Kehf* (18), 54; *Tâhâ* (20), 2, 114; *Furkân* (25), 30, 32; *Neml* (27), 1, 6, 76, 92; *Kasas* (28), 85; *Rûm*(30), 58; *Sebe'* (34), 31; *Yâsin* (36), [illegible] *ruf*(43), 31; *Ahkâf* (46), 29; *Muhammed* (47), 24; *Kâf* (50), 1, 45; *Kamer* (54), 17, 22, 32, 40; *Rahman* (55), 2; *Vâkı'a* (56), 77; *Haşir* (59), 21; *Müzemmil* (73), 4, 20; *İnsân* (76), 23; *Buruc* (85), 21.

[233] *Yusuf* (12), 2; *Ra'd* (13), 31; *İsrâ* (17), 106; *Tâhâ* (20), 113; *Zümer* (39), 28; *Fussilet* (41), 3, 44; *Şûrâ* (42), 7; *Zuhruf* (43), 3; *Cin* (72), 1.

[234] *Yûnus* (10), 61.

[235] *İnşikâk* (84), 21.

[236] *Ar'âf* (7), 204.

[237] *A'lâ* (87), 6.

[238] *Furkân* (25), 32.

[239] *Furkân* (25), 32.

[240] *Müzemmil* (73), 4.

[241] *Müzemmil* (73), 4.

[242] Kur'ân'daki 'Kitâb' kavramı hakkında çok değerli gördüğümüz bir araştırma için bkz. Daniel A. Madigan, *The Qur'ân's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture,* Princeton University Press, Amerika, 2001, s. 13-193.

[243] Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* III, 12; Müslim, *Sahîh,* IV, 2298-2299; Hâkim, *Müstedrek,* I, 216.

[244] Kur'ân'dan tesbît ettiğimiz ve uzun zaman üzerinde düşündüğümüz bu kavram haritası, bir makalenin sınırlarını taşacak derecede malzeme önümüze sunmuştur. Ancak, biz, burada sâdece meselenin Kur'ânî boyutunu nazar-ı dikkate arz etmek istedik.

[245] Kanaatimizce bu kavramsal dönüşüm, zihinsel dönüşüme hazırlanan bedevî ve okuma yazma bilmeyen bir toplumu, irfanla, marifet ve hikmetle tanıştırmanın ve onların zihinlerine belli kavramların yerleştirilmesi amacına matuftur. Yoksa "*sağ eliyle yazamayan*" ümmî bir Peygamber'in bunları dikte ettirmesinin ne anlamı olacaktı!?.

tirmekte ve beraberinde bir kurallar manzûmesini zorunlu kılmaktadır. Bu mânâda, medeniyetlerin kökenini yazıya dayandıran yazarlar haksız sayılmazlar. Zirâ, yazı olmaksızın köklü ve kalıcı kurallar koymak güçtür[246]. Bu olgu, yazıyı kullanmayan medeniyetlerin köklü ve kalıcı kuralları olmadığı şeklinde anlaşılmasa gerek. Ancak en azından yazının sabitleyici yönünü göstermesi açısından önemlidir. Yazı ve onun kabı olan dil sâyesinde O; sosyal yaşam ağı daha da monoton bir hal alır. Bir başka bakışla, Kur'ân metnine Kitâb adı verilmesi, onun o dönemdeki '*diğer metinler*'den ayırma amacını taşımamaktadır, diyebiliriz. Kur'ân dışında Araplar arasında en yaygın bilinen ilk yazılı metin *el-mu'allakatu's-seb'a*dır. Âyetlerin inişi esnasında Hz. Muhammed'in endişe, kaygı ve tepkisi ve bu âyetlerin yazıya geçirilmesinde; onun ve Müslümanların gösterdikleri aşırı duyarlılık, *kitâbet kültürü*ne fazla âşina olmayan şifahî nakle itimad eden sözlü kültür için oldukça normal bir durumdur. Bu sebeple, Kur'ân metni, Arap kültüründeki *sözlü* dönemle *yazılı* dönem arasındaki ayırıcı bir halka kabul edilebilir[247]. 'Kur'ân'a *'kitâb'* adının verilmesinin[248], İslam öncesi Arap Yarımadası'ndaki dinsel muhite göndermede bulunması açısından önemli olsa gerek. Zirâ, bu dönemde Kur'ân'ın *ehlu'l-kitâb* ve *ummiyyûn* şeklindeki tasvirinin yanında müşrik ve kâfir sıfatının karşıtı olarak kullanması ilgi çekicidir. Nitekim ilki, yani Kitap Ehli[249] ve ummî nitelemesi, Yahudi, Hıristiyan, Sâbii, Hanif ve diğer putperestliğe bulaşmamış inanışları gösterirken, ikincisi, yani Kur'ân'ın müşrik ve kâfir nitelemesi, o zamanda Araplardan adı geçen dinlerden birine yahut bu dinlerden kalan bazı inanışlara sahip olmalarına rağmen Tanrı'ya başka ilahları kendilerini

---

[246] Kuralları ve kanunları yazıya bağlamak, iki türlü güçlüğü beraberinde getirir: ilki; o andaki şartlar ve dilin sınırları ve insanların anlayışına göre oluşturulan 'metin'in, sonraki zaman ve durumlarda bu şartları ve zamanı aşan ve gelişen dille birlikte vurgularına kaynaklık eden şeylerin ortadan kalkmasından ötürü özdeki anlamının kaybolması. İkincisi ise; sözlü olarak gelen kanun, töre ve kuralların, insan belleği ve davranışları vasıtasıyla taşınmasından ötürü onlarda süreçle meydana gelen doğal değişim.
Bu durum, büyüyen, gelişen ve değişen bir bünyede; elin, ayağın veyahut onunla orantılı olarak kol ve bacakların gelişmesi gibi düşünülebilir. Tam tersi de elbette sözkonusu edilebilir. Yazı, en iyi kayıt aracı olmasına rağmen, aynı zamanda, dogmaların yerleşmesinin, yeşermesinin ve orada mekân kurmasının masum beşiğidir. Bu ikinci yönüyle yazı, insânî eylemlerin anlamlarını tüm jest ve mimiklerini taşımadığı gibi, onların kültürden kültüre geçişinde yeterli performansı da gösteremeyebilir. Bu anlamda, antropologların metnin çevirisi yerine kültürlerin çevirisi kavramını kullanmalarının haklı bir gerekçesi, bu gerçeklik olsa gerek.

[247] Bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, s. 79.

[248] Bkz. Şinasi Gündüz, *"Ehli Kitabın Kimliği Sorunu ve Ebû Hanife ile Çağdaşlarının "kitâb" Terimi Merkezli Yaklaşımları"*, *İslâmî Araştırmalar*, 2002, cilt: XV, sayı: 1-2 [*Ebû Hanife Özel Sayısı*], ss. 241-245.

[249] Bkz. Remzi Kaya, *Kur'ân'a Göre Ehl-i Kitap ve İslâm*, Yağmur Yayınları, İstanbul 2011.

O'na yakınlaştırsın diye ortak koştukları* *'müşrikleri'* ve *'putperestleri'* göstermekteydi. Her ne kadar İbn Haldun *"Yahudi âlimleri, Hicaz çölünde yaşayan, ilim ve sanattan yoksun kimselerdi; hatta bunlar şeriatleri hakkında bilgi sahibi olmayan, mukaddes kitaplarını ve dinlerini anlamayan kimselerdi"* dese de, bu tanımlama o dönemdeki bütün Yahudî din bilginleri için geçerli olmasa gerek. Zira, Babil ve Yeruşalayim'deki Yeşivalar'daki din bilginlerinin elimizde mevcut tartışmaları, meselenin hakikatte İbn Haldun'un genelleyici tanımlamasından farklı olduğunu göstermektedir. sırf bir dine mensup olmaları ve kitaplarının bulunması, onların, ümmilerin saygısına mazhar olmasını sağlıyordu"[250].

Nitekim Kur'ân'daki *"Kitab"* kavramı, Arap toplumuna bir devrimin kapısını açtı. Çünkü bu kavram, okuma-yazma bilmeyen ümmî bir topluma kendi dilleriyle inmesiyle iki türlü bir ayırıma işâret ediyordu: İlki *kendilerini*, ikincisi *Ehl-i Kitab*'ı hedefliyordu. Zirâ, bundan sonra, *sözlü kültür*ün bir *yazılı kitabı* olacaktı ve kabilelerin kendilerine göre getirecekleri atalarına bağlı gelenek, kült ve kültürleri değil, artık yazılı metin yani kitab esas olacaktı. İkincisi de: *"Kitab'ın Arapça olarak indirilmesi"* Ehl-i kitab'ın yanında bulunan ve Müslümanlarca kısmen tahrîf edildiği iddia edilen ilahî metinlerin bozulmamış hâliyle Arapça olarak yeniden Araplara indirilmesi anlamını ifâde ediyordu. Bu yönüyle, *Kur'ân Kitâbı*, hem sözlü olarak kadim geleneklerin taşıyıcısı hanîfleri yanına alacak, hem de kendisinin getirdiği yeni mesajı, *Kitap Ehli* olanlarla benzerlikleri sâyesinde paylaşabilecek ve onların bunu yadırgamamalarına zemin hazırlayacaktı. Şâyet büsbütün yabancı bir metin gelseydi, ne bedevî Araplar ne de orada bulunan Hanîfler ve Kitap Ehli, ona âşinalık sağlayamayacak ve belki de İslam, diğer kitaplı dinlerin karşısında bu denli yayılabilme başarısı gösteremeyecekti.

Furkan sûresi'nde *"Bu Kur'ân, eski milletlerin masallarıdır. Muhammed onu adamlarına yazdırtmıştır ve bu yazdırdığı kopyalar sabahları ve akşamları kendisine okunmaktadır"*[251] şeklinde bir hitaba Hz. Muhammed'in maruz kalmış olması, Kur'ân'ın Peygamber gözetiminde (*iktetebeha*) yazdırılması ve yazdırdıklarının kendisine gözden geçirmesi için tekrar okunması (*tumlâ aleyhi*) gerçeğini dile getirmesi bir yana, o dönemde bu Kitab'ta yazılı olanlarla mevcut Yazılı ve Sözlü Tora, İncil ve Qumran (*Ölü Deniz Parşömenleri*) gibi metinlerle hatta Mısırlıların bir takım yazıt-

* Bkz. Zümer (39),3.
250 Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *a.g.e.*, aynı yer.
251 Furkân (25), 5.

larıyla paralellik arzetmesinden kaynaklanıyor olsa gerek. Zirâ itiraz edenler, sadece Kur'ân metnini değil, aynı zamanda diğer dinlerin ya da öğretilerin öykü tarzındaki mitolojik, eskatolojik ve apokaliptik haberlerini kabul etmeyenlerdir. "*Kur'ân Kitabı*" kavramı, sosyal dönüşümü ve reformu en köklü bir şekilde çözmenin yegâne yolu oldu. Bu yönüyle "*Kur'ân Kitabı*" sözlü kültür içerisinde '*biçimlenme*' ve '*kültürü biçimlendirmeye*' başlamıştır. Bu biçimlenme ve biçimlendirme, elbette ki, Arapların bütün hayat tarzına sirayet etmiştir. Benzer bir şekilde bakıldığında, bundan 20-30 yıl önceki Türkiye toplumunda kitle iletişim araçları (telefon, internet, uydu vb.) henüz olmazdan evvelki toplumsal ve bireysel davranış tarzlarıyla, şu an ve daha sonraki davranış tarzlarındaki değişiklik bizim yakinen gözlemlediğimiz bir toplumsal gerçekliktir.

2. *İslâmî Gelenekte Yazı Karşıtlığı Tutumunun Kökeni Meselesi*

Kimi batılı yazarlar, İbrânî gelenekteki yazı karşıtlığı tutumunun, büyük ölçüde erken dönem İslam'daki hadislerin yazılması (*kitâbetü'l-hadîs*[252]) meselesine benzerliğine dikkatleri çekerler[253]. Bunlardan M. Cook, *"Müslümanların tutumunu Yahudilerden ödünç alması, bir takım mesnedlerle desteklenebilecek bir varsayımdır"* sonucunu çıkarır[254]. O, bu çıkarımına delil olarak da: Yazı karşıtı İslamî polemiğin, sık sık *"Ehli Kitab"*'dan kendi elleriyle kitapları yazanların düştüğü ibret verici durumlarına atıfta bulunan âyet ve hadisleri gösterir[255].

Bu açıdan bakıldığında ehl-i kitâb'la ilgili âyet ve rivâyetlerin hedefine âit tam bir kimlik tesbiti yapmak zordur. Bu âtıfların kimi yerlerde muğlak olarak bırakılması, dönemin Kitâb Ehli olarak bilinenlerin tamamını gücendirmeme amacına matuf olabileceği ihtimâli de mevcuttur: *"Ehli Kitab"*, *"Ehl-i Kitabtan bazıları"*, *"Sizden önceki*

---

[252] Bkz. Talat Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, '*Kitâbetu'l-Hadis*' başlığı, s. 189-199.

[253] M.Cook, *a.g.e.*, s.501 (Cook'dan naklen: Schoeler, *Mündliche Thora*, s.213-221, ve krş. s.224; ayrıca a.mlf., "*Schreiben und Veröffentlichen*", s.37. Schoeler'in *"Mündliche Thora und Hadît"* adlı kitabında, Müslümanların yazı karşıtlığının İbrânî gelenekle ilgisi ele alınır.).

[254] M. Cook, *a.g.e.*, s. 501. Yahudî kültürünün hadislere tesiri ile ilgili olarak bkz. Özcan Hıdır, *İsrâiliyât-Hadis İlişkisi* (*Hadis-Yahudi Kültürü Tartışmaları*), Danışman: Prof. Dr. İsmail L.Çakan, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı/Hadis Bilim Dalı, (basılmamış doktora tezi), İstanbul 2000; Ali Kuzudişli, *Yahudî Kültürünün Hadislere Etkisi*, DEÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri, Danışman: Prof.Dr.Nevzat Aşık (doktora tezi), İzmir 2004.

[255] Mesela bkz. Hatib, *Takyîd*, s. 33-34, 43, 49, 50-53, 55-57, 61; ve ayrıca bkz. Schoeler, *"Mündliche Thora"*, s. 221, 223, 228.

larıyla paralellik arzetmesinden kaynaklanıyor olsa gerek. Zirâ itiraz edenler, sâdece Kur'ân metnini değil, aynı zamanda diğer dinlerin ya da öğretilerin öykü tarzındaki mitolojik, eskatolojik ve apokaliptik haberlerini kabul etmeyenlerdir. "*Kur'ân Kitabı*" kavramı, sosyal dönüşümü ve reformu en köklü bir şekilde çözmenin yegâne yolu oldu. Bu yönüyle "*Kur'ân Kitabı*" sözlü kültür içerisinde '*biçimlenme*' ve '*kültürü biçimlendirmeye*' başlamıştır. Bu biçimlenme ve biçimlendirme, elbette ki, Arapların bütün hayat tarzına sirayet etmiştir. Benzer bir şekilde bakıldığında, bundan 20-30 yıl önceki Türkiye toplumunda kitle iletişim araçları (telefon, internet, uydu vb.) henüz olmazdan evvelki toplumsal ve bireysel davranış tarzlarıyla, şu an ve daha sonraki davranış tarzlarındaki değişiklik bizim yakinen gözlemlediğimiz bir toplumsal gerçekliktir.

2. *İslâmî Gelenekte Yazı Karşıtlığı Tutumunun Kökeni Meselesi*

Kimi batılı yazarlar, İbrânî gelenekteki yazı karşıtlığı tutumunun, büyük ölçüde erken dönem İslam'daki hadislerin yazılması (*kitâbetü'l-hadîs*[252]) meselesine benzerliğine dikkatleri çekerler[253]. Bunlardan M. Cook, *"Müslümanların tutumunu Yahudilerden ödünç alması, bir takım mesnedlerle desteklenebilecek bir varsayımdır"* sonucunu çıkarır[254]. O, bu çıkarımına delil olarak da: Yazı karşıtı İslamî polemiğin, sık sık *"Ehli Kitab"*'dan kendi elleriyle kitapları yazanların düştüğü ibret verici durumlarına atıfta bulunan âyet ve hadisleri gösterir[255].

Bu açıdan bakıldığında ehl-i kitâb'la ilgili âyet ve rivâyetlerin hedefine âit tam bir kimlik tesbiti yapmak zordur. Bu âtıfların kimi yerlerde muğlak olarak bırakılması, dönemin Kitâb Ehli olarak bilinenlerin tamamını gücendirmeme amacına matuf olabileceği ihtimâli de mevcuttur: *"Ehli Kitab"*, *"Ehl-i Kitabtan bazıları"*, *"Sizden önceki*

---

[252] Bkz. Talat Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, '*Kitâbetu'l-Hadis*' başlığı, s. 189-199.

[253] M.Cook, *a.g.e.*, s.501 (Cook'dan naklen: Schoeler, *Mündliche Thora*, s.213-221, ve krş. s.224; ayrıca a.mlf., "*Schreiben und Veröffentlichen*", s.37. Schoeler'in *"Mündliche Thora und Hadît"* adlı kitabında, Müslümanların yazı karşıtlığının İbrânî gelenekle ilgisi ele alınır.).

[254] M. Cook, *a.g.e.*, s. 501. Yahudî kültürünün hadislere tesiri ile ilgili olarak bkz. Özcan Hıdır, *Isrâiliyât-Hadis İlişkisi* (*Hadis-Yahudi Kültürü Tartışmaları*), Danışman: Prof. Dr. İsmail L.Çakan, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı/Hadis Bilim Dalı, (basılmamış doktora tezi), İstanbul 2000; Ali Kuzudişli, *Yahudî Kültürünün Hadislere Etkisi*, DEÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri, Danışman: Prof.Dr.Nevzat Aşık (doktora tezi), İzmir 2004.

[255] Mesela bkz. Hatib, *Takyîd*, s. 33-34, 43, 49, 50-53, 55-57, 61; ve ayrıca bkz. Schoeler, *"Mündliche Thora"*, s. 221, 223, 228

bir kavim", "sizden önceki ümmetler" ve *"sizden öncekiler".* Ne var ki, öncelikli olarak Yahudilere işâret eden bu ibarelere, Hadisler'de de sık sık vurgu yapılır. Zaten, şu örnekte, âtıf çok belirgin yapıldığından, bunların "*İsrailîler =İsrailoğulları*" olduğu anlaşılır: Kufeli sahabî Ebû Mûsâ el-Eş'arî: *"İsrailoğulları bir kitap yazdılar ve Tora'yı bırakıp ona uydular"* der[256]. Basralı tâbiûn İbn Sîrîn ise:"*İsraoğulları sâdece atalarından miras aldıkları kitaplar yüzünden yoldan çıktılar"* der[257]. Benzer bir tarîkte, İbn Sîrîn, bunu geçmiş âlimlerin görüşü olarak rivâyet eder[258]. Bir başka rivâyette de, İsrailoğullarının atalarına âit buldukları kitaplar yüzünden sapıklığa düştükleri hikâye edilir[259]. Hıristiyanlar, zaman zaman, üstü kapalı bir şekilde *ehlu'l-kitâbeyn*[260] (أهل الكتابين) ve *ehlu'l-kutub*[261] (أهل الكتب) gibi terimler kullanılmak sûretiyle gündeme getirilir, ya da açık bir şekilde, bilginler ve Tora yanında Rabbilerden ve İncil'den bahsederken dolaylı olarak onlar da geçer[262]. Aslında bu haberler, Kufeli sahabî İbn Mesûd tarafından bir yazının silinmesini anlatan bir tek rivâyetin farklı tarîkleridir; diğer tarîkler genelde: "*sizden öncekiler...*"[263] kalıbıyla başlar. Kohenlere ve İncil'e âtıfta bulunan tarîk, hassaten kuşku uyandırıcıdır. Dârimî, yakın bir isnâdla, Vâsıtlı Yezîd b. Hârûn (ö. 206)'dan sâdece *"sizden önceki Kitap ehli..."* ve onların *"Rablerinin Kitabı..."*'nı ihmalinden söz eden bir ibarenin yer aldığı bir tarîki nakleder[264].

Bunun yanında *"Kitab Ehli"* ve benzeri örneklere âtıfta bulunan diğer tahsîs nevinden hadisler dahi mevcuttur. Müslümanların 72 fırkaya ayrılacağıyla ilgili meşhur hadis, bu örneklerden biridir[265]. Bu hadisin bir tarîkinde Hz. Muhammed, ümmetinin İsrailoğulları'nın yaptıkları gibi *('alâ mâ teferraqat 'aleyhi)* yoldan sapacaklarını ifâde eder[266]. Meşhur hadis, İsrailoğullarına tahsis edilmişçesine, kendilerinden öncekilerin yollarını karış be-karış takip eden Müslümanların akıbeti hakkında kehanette bulunur[267]. 'Atâ b. Ebî Rebâh, "*Kitab Ehli*" statüsünü Hıristiyan Araplara vermeyi

---

256 *Takyîd*, s. 56; Dârimî, *Sünen*, nu: 486.
257 İbn Abdilberr, *Câmi'*, s. 65.
258 Ebû Heyseme, *Kitâbü'l-'İlm*, nu: 152, ayrıca *Takyîd*, s. 61.
259 M. Cook, *a.g.e.*, s. 501; İbn Hanbel, *el-'İlel*, I, 214, nu: 235.
260 Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîd*, s. 55.
261 Hatîb el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 55
262 Hatîb el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 56.
263 *Takyîd*, s. 53; Dârimî, *Sünen*, nu: 483, 485.
264 M. Cook, *a.g.e.*, s. 501'den naklen Dârimî, *Sünen*, nu: 475.
265 Örnek için bkz.Ebûbekir el-Âcurrî, thk. M.H. el-Faki, Kahire 1950, s.14-18, eserde çok sayıda farklı tarîk "*iftirâku'l-ümem fî dînihim*" adlı bir bölüm altında bir araya toplanmıştır.
266 el-Âcurrî, *a.g.e.*, s. 17.12.
267 M. Cook, *a.g.e.*, s. 502. Hadis için bkz. Abdürrezzâk, *Musannaf*, XI, s. 369, nu: 20764.

reddederek, bu hususta ilgi çekici bir açıklama yapar: "*Ehli Kitap kendilerine Tora ve İncil verilen İsrailoğullarıdır; onların mertebelerine giren diğerlerine gelince, onlar bu Ehli Kitâb'a dâhil değillerdir*" [268]. Müslüman kaynaklardaki *"Benî İsrâîl"* kavramının her zaman, *Kutsal Kitab*'da geçen ve sonraki zamanlardaki "*Yahudîler*"in karşılığı olarak gelen "*İsrailoğulları*" olmadığına burada dikkat çekilmelidir[269].

Bunun dışında yine bir takım haberlerde, geçmiş kavimlere âit kitaplara fazla dalmamayı ikaz eden hadisler, kimi zaman "*kitaplar*"dan değil de "*bir kitap*"tan söz eder. Bu, Ebû Mûsa'dan, yukarıda geçtiği şekilde iktibas edilen İsrailoğulları ve Tora'yı tarif eden tahsîs edici rivâyetinde böyledir. Hz. Ömer'in *sünen*'i yazmama kararı[270] ile ilgili rivâyetin kimi tarîklerinde bu tahsîs bâriz bir şekilde görülür[271]. Bir tarîkte, o, bununla ilgili kararını şöyle açıklar: "Ben, Allah'ın Kitabı'nın yanında bir kitap yazıp, kendilerini ona (yazdıkları kitaba) adayan[272] ve Allah'ın Kitabı'nı terk eden Ehli Kitap'tan bazılarını hatırladım"[273]. Çoğu zaman haber: Goldziher[274] tarafından bu bağlamda dikkat çekilen bir terim olan *Misnâh* ya da *Mişnâh* olarak tanımlanır[275]. Ne Hıristiyan kitabı, ne de herhangi bir başka Yahûdi kitabı, yazı karşıtı (kitâbet aleyhinde) haberlerde zikredilir[276]. Aslında, *Mişnâh,* "Ehl-i Kitab"ın okur-yazar ayıbına karşı sert tartışmasının bütününün başlıca hedefini temsil eder. Hadislerin yazılmasına karşı çıkan rivâyetlerde[277], Yahudilerin düştüğü hatanın bu türden bir tenkidi, Yahudî şifahî/sözlü nakil prensiplerinden haberdar olunduğuna işaret

---

268 ʿAbdürrezzâk b. Hemmâm, *a.g.e.,* VII, s. 186, nu. 12712, ayrıca bkz. VI, s. 72, nu 10032. Bu bakış açısı için ayrıca bkz. Taberî, *Tefsîr,* thk. M.M. ve A.M. Şâkir, Kahire, t.y., IX, s. 5754, 5771, burada bu görüş Şâfiî'ye atfen verilmiştir. Rivâyetin orijinal metni şöyledir: [قال عطاء : ليس نصارى العرب أهل الكتاب ، إنما أهل الكتاب بنو إسرائيل ، الذين جاءتهم التوراة ، والانجيل ، فأما من دخل فيهم من الناس ، فليس منهم].

269 M. Cook, *a.g.e.,* s. 502. Ayrıca bkz. *Tabakat,* I/I, s. 28.

270 Nevzat Âşık, *Sahâbe ve Hadis Rivâyeti*, s. 162 vd.

271 Hatib, *Takyîd*, s. 83, nu: 70
ان عمر بن الخطاب ، أراد أن يكتب السنة ، ثم بدا له أن لا يكتبها ، ثم كتب في الأمصار من كان عنده منها شيء فليمحه

272 *"Ekebbû 'aleyhi"* olarak okunuşu için krş. *Takyîd*, s. 49, 50.

273 *Takyîd*, s. 50; ve bkz. *a.g.e.,* s. 49; *Tabakat*, III/I, s. 206.5

274 I. Goldziher, "*Kämpfe um die Stellung des Hadît im Islam*", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,* 61, 1907, s. 865; ayrıca bkz. T. Nöldeke, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft,* Strassburg, 1910, s. 26 dipnot: 5.

275 Bkz. Judith Romney Wegner, *"Islamic and Talmudic Jurisprudence: The Four Roots of Islamic Law and Their Talmudic Counterparts", The American Journal of Legal History*, Sayı: 26, Nu:1. (Ocak 1982), s. 34-35, 36.

276 *Takyîd*de "Daniel Kitabı" (s.51, 56) apaçacık bir istisnadır. Daha geniş bilgi için bkz. M.J. Kister, *"Haddithû 'an banî isrâîla wa-lâ haraga"* (حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج), *Israel Oriental Studies, 2,* 1972, s. 235.

277 Hadislerin yazılması yasağının bir takım sebepleri hakkında bilgi için bkz. İsmail Lütfü Çakan, *Hadis Edebiyatı Tarihi,* s. 8-11.

eder. Ayrıca bu tutumun eleştirel olarak olumsuz bir tarzda ifâde edilmiş olması da kayda değerdir[278].

3. İslâmî Geleneğin Yazı Karşıtlığı Tavrına Oryantalist Yaklaşım

Ömer b. el-Hattab'ın, özellikle Daniel Kitabı'na ilgi duyduğu, sözkonusu kitabın Müslümanlar şehri fethettiklerinde Tuster'de bir mezarda bulunduğu ve bu mezarın da Daniyel'in mezarı olduğu rivâyet edilir. Daniyel Kitabı Ömer b. el-Hattab'a getirilir ve Ömer b. el-Hattab, Arapçaya çevirmesi için onu Ka'b'a gönderir. Gelecekte ortaya çıkacak fitneler ile ilgili bilgiler içeren kitap hakkında Ebu'l-ᶜÂliye: *"Ben bu kitabı Kur'ân'ı okuduğum tarzda okuyan ilk Arap idim".* Ebu'l-'Âliye sözüne, *"o sizin siretiniz (tarihiniz), meseleleriniz, dininiz, konuşma tarzınız ve gelecekte olacak şeyler hakkında bilgiler içermektedir"* şeklinde devam eder[279]. Ömer'e Daniel Kitabı'nı istinsâh eden (veya okuyan) biri hakkında bilgi verildiğinde, söz konusu adamın, huzuruna getirilmesini emreder, bu tür kitapları yakmaya ve okumamaya söz verinceye kadar

---

[278] M. Cook, *a.g.e.,* s. 502-503. Bu hadis hakkında farklı bir değerlendirme için bkz. Ali Kuzudişli, *Yahudi Kültürünün Hadislere Etkisi,* DEÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Danışman: Prof.Dr. Nevzat Aşık (basılmamış doktora tezi), İzmir 2004, s.75 vd.

[279] Rivâyetin tamamı *Takyîd*'de şöyle geçer:
Ebû Tâlib> Yahyâ b. Alî b. et-Tayyib el-İclî [Hulvân'da lafzen]>Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhîm b. Ali b. el-Mukrî' [İsfahân'da]>Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ el-Mevsılî> Abdulgaffâr b. Abdullah b. ez-Zübeyr > Ali b. Müshir > Abdurrahman b. İshâk>Huleyfa b. Kays> Hâlid b. Garfata: Bir gün ben Ömer'in yanında oturuyordum, ansızın Sûs'ta oturan Abdülkays'tan bir adam çıka geldi. Ömer ona: Sen Abdülkays'tan falanın oğlu falansın değil mi?" dedi. O da: evet, dedi. Ömer, ona: Sen Sûs sâkinlerindensin herhalde? Dedi. O da: evet, dedi. Bunun üzerine Ömer, elindeki mızrakla onu dövdü/dürttü. Bunun üzerine adam: Neler oluyor, anlamadım ey müminlerin emîri!? Bunun üzerine Ömer ona: Otur! dedi, o da oturdu. Ve ona [بسم الله الرحمن الرحيم الر تلك آيات الكتاب المبين إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون نحن نقص عليك أحسن القصص] âyetinden [لمن الغافلين] kadar olan kısmı okudu. Ve son kısmı üç kez ona okudu ve üç kez de onu mızrakla dürttü. Bunun üzerine adam: Hay Allah! Ne yaptım ben, anlamadım ey müminlerin emîri!? Dedi. Bunun üzerine Ömer ona: Danyel Kitâbı'nı istinsah eden sen değil misin? yoksa, dedi. Adam: Bana emret ne dersen ona uyarım dedi (korkudan). Ömer: Al git ve onu hamîm' ve beyaz yünle yok et, dedi. Sonra: Onu (Danyel Kitabı), ne sen oku ne de halktan birine okut. Şâyet senin onu okuduğun ya da halktan bir kimseye okuttuğun haberi kulağıma gelirse, yemin billah olsun ki, o zaman ben senin canına okur, cezanı veririm, dedi. Sonra ona: otur, dedi, o da Ömer'in huzurunda oturdu. Ömer: Ben zamanında ehli kitaptan bir kitabı istinsah edip, onu bir cilt içinde getirdim, bunu gören Resulullah bana: *"Bu elindeki şey de nedir?"* dedi, ben de: Ey Allahın elçisi! Bu, bilgimize bilgi katalım (artıralım) diye istinsah ettiğim bir kitap, dedim. Bunu duyan Resûl, iki yanağı sinirinden kıpkırmızı kesildi ve toplu kılınmak üzere namaza çağrı yapıldı. Bunu gören ensâr: Nebiniz sinirlenmiş, savaş mı var ne! deyip ardından Resulullah'ın minberine kadar yanaştılar. Resulullah: Ey insanlar! Bana özlü söz söyleme yeteneği verildi ve onların hepsini tamamlayıcısı da yanında en kısa bir şekilde verildi. Ben de size onu bembeyaz ve tertemiz bir şekilde getirdim, şaşkınlığa düşüp ne yaptığını bilmez bir şekilde olmayınız ve böyle olanlara da yakın olmayınız, dedi. Ömer dedi ki: kalktım ve: Biz Allah'ı Rab, İslâm'ı Din, Seni Peygamber olarak gönlümüzce kabul ettik, dedim, sonrasında Resûlullah minberden indi. Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-'İlm,* s. 81.

onu kırbacıyla döver[280]. Şimdi oryantalist yaklaşımı yakalamak gayesiyle Kister'i takip edelim:

"Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Cafer b. el-Münâdî, *Kitabu'l-Melâhim* adlı eserinde, Sûfyanî'nin seferleri/mücadeleleri hakkında uzun bir pasajı, Daniyel'in Kitabı'ndan iktibas eder ve bu pasaj Kurtubî tarafından da nakledilir. Daniel'in Kitabı'ndan önemli bir pasaj el-Meclisî tarafından nakledilir. Bu pasaj Muharrem'in ilk gününe göre (Cumartesi, Pazar, Pazartesi...vs.) tespit edilip, yıl boyu meydana gelecek hava ve ürün durumu, musibetler ve savaşlar hakkında, ayrıca Güneş ya da Ay tutulmasının meydana geleceği ayın tespiti konusunda kehanetler içermektedir. er-Ravendi, bu materyale melâhim tıpı rivâyetler olarak işâret eder. Daniel'in Kitabı'nın; Ka'b ve yirmi Yahûdî alim tarafından, Filistin'de, karşılıklı müzakereler şeklinde okunduğu anlaşılmaktadır. Ka'b, *'Mûsâ'ya Allah tarafından vahyedildiği gibi hiç değişmemiş ve değiştirilmemiş Tora"* olarak tanımladığı bu kitabın, Tiberya Denizi'ne atılması için emir verir. Ka'b, halkın ona güvenebileceğinden korkmuştur. Ka'b tarafından gönderilen adam denizin ortasına ulaştığında, sular, denizin dibi görülecek şekilde ayrılır ve adam Kitabı denizin içine atar. Tabiatıyla Ehl-i Kitabın tâbi olduğu Kutsal Kitabın kasıtlı bazı değişikliklere ve değiştirmelere maruz kalma tehlikesi vardı. Bu durum, Ka'b hakkında gelen bir rivâyette şöyle yansıtılmaktadır: Ka'b, Ömer'e, Tora'dan bazı bölümleri içerdiğini söylediği, yaprakları yırtılmış bir kitap getirir ve onu okuması için izin ister. Bunun üzerine Ömer şöyle der: *"Eğer Sina Dağı'nda Allah tarafından Hz. Musa'ya vahyedilen kitap olduğunu biliyorsan onu gece gündüz oku!"*[281].

W. M. Watt, İbn Abdilberr'in *Camiu beyani'l-ilm* adlı eserinin II. cild s.40-43 sayfaları arasında yer alan *"Yahudi ve Hıristiyanlardan bilgi almaktan kaçınma"* başlıklı pasajdan aldığı bu bilgiye dayanarak söz konusu yasağın *"ilk döneme âit olduğu"*nu, çünkü *"bunun Müslümanların Yahudi ve Hıristiyanlarla görüştüklerini, fakat kitaplarını okumadıklarını, akla getirdiğini ileri sürmektedir"* Ancak bu iddianın gerçekte savunulacak bir tarafı yoktur. Buhârî tarafından nakledilen bir rivâyet, *"Yahudilerin Tora'yı*

---

280 Hatîb el-Bagdâdî, *Takyîdü'l-'İlm*, s. 81.

281 Bkz.Cemal Ağırman, *"İsrailoğullarından Nakilde Bulunma Meselesi"*, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V, Sayı: 1, Sivas 2001, s. 125-153 (M.J. Kister, *"Haddithû an banî isrâîla wa-lâ haraja"*, *Israel Oriental Studies*, 2, 1972, s. 215-239 sayfaları arasındaki makale Cemal Ağırman tarafından Türkçeye çevirisinden aslıyla karşılaştırılarak ve kimi ilâveler yapılmak sûretiyle alınmıştır), s. 145-146 (tercümeden naklen).

İbranice okuduklarını ve onu Müslüman halka Arapça tefsir ettiklerini" açıkça ifâde eder. es-Suddî, bazı Yahudilerin Allah tarafından ilham edildiğini iddia ettikleri kitaplar derlediklerini ve onları ucuz fiyatlarla Araplara sattıklarını ifâde eder. Son olarak *"Babu muhtasar fi mutala'ati kutubi ehli'l-kitabi ve'r-rivâyeti 'anhum"* [باب مختصر في مطالعة كتب أهل الكتاب والرواية عنهم] *'Ehli Kitâb'ın kitaplarını mütalaa etme ve onlardan rivâyet etme hakkında kısa bir bahis'* şeklindeki bölüm başlığına işâret edilebilir. Bu bölümde tartışılan konunun, sâdece Ehl-i kitapla konuşmak değil, onların kitaplarını okumak ve rivâyetlerini onlara isnâd ederek nakletmek olduğu açıkça ifâde edilir. W. M. Watt'ın, "onlardan herhangi birinin (yani İbn Abdilberr tarafından kaydedilen rivâyetlerin) mevcut şekillerinin hâlâ ilk dönemdeki şekillerine sâhip olup olmadıkları" hakkındaki şüpheleri; Ma'mer'in *'Cami'i* ve Abdurrezzak'ın *"Musannef"i* dikkate alındığında mesnedsiz gözükür. Zirâ bu rivâyetler ve onların isnâdları, İbn Abdilberr tarafından doğru olarak istinsah edilmiştir. Bu, İbn Abdilberr'in materyali ile bu yazıda iktibas edilen el yazma kitap karşılaştırılarak tahkik edilebilir"[282].

Goldziher'in İbn Sa'd'dan aldığı bir hadiste[283], Medineli Kâsım b. Muhammed (ö. 107)'den Şamlı Abdullah b. el-'Alâ (ö. 164, 89 yaşlarında iken) kendisi için hadisleri imlâ etmesini istemiş; Kâsım onun yazmasını kabul etmemiş, ve bu anekdotu anlatmış: "Ömer b. el-Hattâb zamanında[284], [yazılı] hadisler hızla çoğalmaya artmaya başladı, bunun üzerine o halka yanlarında olan sayfaları kendisine getirmesini söyledi; onlar bunları getirdiklerinde, o bu sayfaları yaktırtmış, ve şöyle demiş: "*Demek Ehli Kitâbın Mesnâsı gibi bir Mesnâ hâ!*"[285]. Aynı Abdullah (burada künyesi Ebû Zebr olarak tanımlanmıştır) yine Kâsım'dan bu anekdotun Ömer'in hükmünün geçtiği bir tarîkini şu lafızlarla aktarır: "*umniyye ke-ümniyyeti ehli'l-kitâb*"[286]. Bu, Kur'ân'da çoğul bir şekilde "*emânî*" olarak "*Kendi elleriyle Kitabı yazıp, sonra: Bu Allah'tandır*"[287] di-

282 M.J. Kister (Çev.Cemal Ağırman), *"İsrailoğullarından Nakilde Bulunma Meselesi"*, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V, Sayı:1,Sivas 2001, s.147-148.

283 M. Cook, *a.g.e.*, s. 503.

284 Hz. Ömer ve hadis rivâyeti hakkında bilgi için bkz. Nevzat Âşık, *Sahâbe ve Hadis Rivâyeti*, İzmir 1981, s. 162 vd.; Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları, -Tarih, Usûl, Tenkid, Yorum*, s. 18-19.

285 *Tabakât*, V, s. 140.3; ayrıca bkz. Zehebî, *Siyer*, V, s. 59.13, a.mlf., *Târîhu'l-İslâm*, thk. 'U. A. Tedmurî, Beyrut, 1987, 101-120, 220.14 (tamamı Şamlı Zeyd b. Yahyâ (ö. 207)'dan alındı). Bu hadis, Garîbü'l-Hadis yazarlarının ilgisini çek(e)medi, dilci ve lügat bilginlerince de sanki kasıtlı bir şekilde görmezlikten gelindi. Ebû Müsîr tarafından rivâyet edilen bir tarîkinde *Mesnâ*(h)'dan hiçbir şekilde sözedilmemiştir. Bkz. Ebû Zur'â, *Târîh*, s. 336, nu: 785.

286 Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîd*, s. 52.

287 Bakara, (2), 79.

yenler, âyeti bağlamında geçer; fakat bu muhtemelen burada Mişnâ'ya tahrîf olgusunu atfetme amacını taşır. Abdullah'dan rivâyeti alan râvî, Medâinli biridir[288].

Dârimî'nin aktardığı bir tarîkte *"Kıyâmet alâmetleri"*nden biri *Mesnâ*(h)'nın okunacağı (*tütla'l-mesnâh*) ve buna dur diyecek biri de olmayacak (*fe-lâ yûcedü men yuğayyiruhâ*)"[289] geçen sözkonusu kelimenin (*mesnâh*) anlamı sorulduğunda, Abdullah b. Ömer, bu kelimeyi *"Kur'ân'ın dışında yazılmak istenen veya yazılmış her kitap"* olarak açıklar[290].

4. İslâmî ve İbrânî Gelenekteki Kitâbet Aleyhtarlığı

Yazıya karşı İbrânî ve erken İslâmî dönemdeki tutumlar arasındaki önemli şeklî benzerlik, Muhaddislerin ellerinde mevcut hadis malzemesini alenen değil de, evlerinde bir sandıkta saklamak sûretiyle kontrol etme amaçlı kullanmalarında aranabilir.

---

288 Bkz. M. Cook, *a.g.e.*, s. 503.

289 Goldziher bunu: *"und dass es niemand ändert"* şeklinde tercüme eder. Bununla beraber, gayyera kelimesinin tağyîrü'l-münker olarak anlaşılması gerekir. Bunu İbn Ebî Şeybe'nin aşağıda iktibas edilen nottaki *"fe-lâ ye'ibuhâ ehadün minhum"* cümlesiyle mukayese ediniz. Ğayyirû [غيروا] kelimesinin yer aldığı bir hadiste bu 'kayyıdû ve'dbitû' [قيدوا واضبطوا] şeklinde izah edilir. Bkz. Ebû Zur'a, *Târih*, s. 471, nu: 1221.

290 Dârimî, *Sünen*, nu: 482. Bir başka rivâyet tarîki, İbn Ebî Şeybe tarafından verilmiştir. Bkz. *Musannef* VII, 501, 37549; *"tutlâ'l-mesnâh"*yı [تتلى المثناه] o, *"tukrâ'l-mesânî aleyhim"* [تقرأ المثاني عليهم] olarak alır. Mesânî burada "Allah'ın kitabının dışındaki diğer bütün kitaplar" olarak tanımlanmıştır. Hadisin isnâdı yine, ikinci asrın ortalarındaki Hıms'a atıtır. Burada çoğul bir şekilde mesânî geçmesi, muhtemelen dilde kolay ifâde edilmesinin bir sonucudur. Genelde, Müslüman kaynaklarda Kur'ân'da geçen mesânî kavramı ile ilgili tartışmaların, bizim bahis konusu ettiğimiz mesnâ ile bir alakası yoktur (Bkz. U. Rubin, *"Exegesis and Hadîth: the case of the seven Mesânî"*, G.R. Hawting ve A.A. Shareef, *Approaches to the Qur'ân* adlı çalışmanın içinde, Londra ve New York, 1993; Rubin, İbn Şeybe'nin rivâyet ettiği tarîki iktibas eder, ve Suyutî'nin kaynağını da not eder (*a.g.e.*, s. 153, not:2; Suyûtî, *ed-Durrü'l-Mensûr*, Kahire, 1314, VI, s. 52.355) İbnü'l-Cevzî, *Garîbü'l-Hadis*, thk. 'A.A. Kal'acî, Beyrut 1985, I, 130.16'dan özetle ve İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadis*, thk. T. A. ez-Zavî ve M.M. et-Tannâh, Kahire, 1963-5, I, 225.20) tarafından aktarılan isnadsız olanlardan birinde sâdece *"tukrâ fî-mâ beynehum bi'l-mesnâh"* şeklinde bir farklılık aktarılır. Diğeri "tukrâ'l-mesânî 'alâ ru'ûsi'n-nâs" şeklinde iktibas edilmiştir. Bu rivâyet, Ebû Ubeyd [*Garîbu'l-hadis*, thk. M. 'A. Hân, Haydarâbâd, 1964-7, IV, s. 281.8] tarafından aktarılmıştır; ayrıca bkz. Cevherî, *Sihâh*, thk. A. 'A. Attâr, Kahire, 1376-7, muhtasar, 2294b. 13 ve sonraki lügatler; Zemahşerî, *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadis*, thk. A.M. el-Bicâvî-M.A. İbrâhim, Kahire, 1945-9, I, 159.16. A. Jeffery, (ed.), *Two muqaddimas to the Quranic sciences*, Kahire, 1954, s. 260.3 (İbn Atiyye'nin mukaddimesi). Bunların içinde *Mesnâh* teriminin doğruya en yakın izahı Ebû Ubeyd tarafından ortaya atılmıştır. Bkz. *Garîbü'l-Hadis*, IV, s. 282.1. Bu açıklama sonraki kaynaklarda tekrar edilegelmiştir.

أخبرنا الوليد بن هشام ثنا الحارث بن يزيد الحمصي عن عمرو بن قيس قال : وفدت مع أبي إلى يزيد بن معاوية بحوارين حين توفي معاوية نعزيه ونهنيه بالخلافة فإذا رجل في مسجدها يقول الا ان من أشراط الساعة ان ترفع الأشرار وتوضع الأخيار الا ان من أشراط الساعة ان يظهر القول ويخزن العمل الا ان من أشراط الساعة ان تتلى المثناة فلا يوجد من يغيرها قيل له وما المثناة قال ما استكتب من كتاب غير القرآن فعليكم بالقرآن فيه هديتم وبه تجزون وعنه تسألون فلم أدر من الرجل فحدثت هذا الحديث بعد ذلك بحمص فقال لي رجل من القوم أو ما تعرفه قلت لا قال ذلك عبد الله بن عمرو قال حسين سليم أسد : إسناده جيد.

yenler, âyeti bağlamında geçer; fakat bu muhtemelen burada Mişna'ya tahrif olgusunu atfetme amacını taşır. Abdullah'dan rivâyeti alan râvi, Medâinli biridir.[288]

Dârimî'nin aktardığı bir tarikte *"Kıyâmet alâmetleri"*nden biri *Mesnâ*(h)'nın okunacağı (*tutla'l-mesnâh*) ve buna dur diyecek biri de olmayacak (*fe-lâ yûcedu men yuğayyiruhû*)[289] geçen sözkonusu kelimenin (*mesnâh*) anlamı sorulduğunda, Abdullah b. Ömer, bu kelimeyi *"Kur'ân'ın dışında yazılmak istenen veya yazılmış her kitap"* olarak açıklar.[290]

4. *İslâmî ve İbrânî Gelenekteki Kitâbet Aleyhtarlığı*

Yazıya karşı İbrânî ve erken İslâmî dönemdeki tutumlar arasındaki önemli şeklî benzerlik, Muhaddislerin ellerinde mevcut hadis malzemesini alenen değil de, evlerinde bir sandıkta saklamak sûretiyle kontrol etme amaçlı kullanmalarında aranabilir.

---

288 Bkz. M. Cook, *a.g.e.*, s. 503.

289 Goldziher bunu: *"und dass es niemand ändert"* şeklinde tercüme eder. Bununla beraber, gayyera kelimesinin tağyîrü'l-münker olarak anlaşılması gerekir. Bunu İbn Ebî Şeybe'nin aşağıda iktibas edilen nottaki *"fe-lâ ye'ibuhâ ehadün minhum"* cümlesiyle mukayese ediniz. Ğayyirû [غيروا] kelimesinin yer aldığı bir hadiste bu 'kayyıdû ve'dbıtû' [قيدوا واضبطوا] şeklinde izah edilir. Bkz. Ebû Zur'a, *Târih*, s. 471, nu: 1221.

290 Dârimî, *Sünen*, nu: 482. Bir başka rivâyet tarîki, İbn Ebî Şeybe tarafından verilmiştir. Bkz. *Musannef*, VII, 501, 37549; *"tutlâ'l-mesnâh"*yı [تتلى المثناة] o, *"tukrâ'l-mesânî aleyhim"* [تقرأ المثاني عليهم] olarak alır. Mesânî burada "Allah'ın kitabının dışındaki diğer bütün kitaplar" olarak tanımlanmıştır. Hadisin isnâdı yine, ikinci asrın ortalarındaki Hıms'a aittir. Burada çoğul bir şekilde mesânî geçmesi, muhtemelen dilde kolay ifâde edilmesinin bir sonucudur. Genelde, Müslüman kaynaklarda Kur'ân'da geçen mesânî kavramı ile ilgili tartışmaların, bizim bahis konusu ettiğimiz mesnâ ile bir alakası yoktur (Bkz. U. Rubin, *"Exegesis and Hadîth: the case of the seven Mesânî"*, G.R. Hawting ve A.A. Shareef, *Approaches to the Qur'ân* adlı çalışmanın içinde, Londra ve New York, 1993; Rubin, İbn Şeybe'nin rivâyet ettiği tarîki iktibas eder, ve Suyutî'nin kaynağını da not eder (*a.g.e.*, s. 153, not:2; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Kahire, 1314, VI, s. 52.355). İbnü'l-Cevzî, *Garîbü'l-Hadis*, thk. 'A.A. Kal'acî, Beyrut 1985, I, 130.16'dan özetle ve İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadis*, thk. T. A. ez-Zavî ve M.M. et-Tannâh, Kahire, 1963-5, I, 225.20) tarafından aktarılan isnadsız olanlardan birinde sâdece *"tukrâ fî-mâ beynehum bi'l-mesnâh"* şeklinde bir farklılık aktarılır. Diğeri "tukrâ'l-mesânî 'alâ ru'ûsi'n-nâs" şeklinde iktibas edilmiştir. Bu rivâyet, Ebû Ubeyd [*Garîbü'l-hadis*, thk. M. 'A. Hân, Haydarâbâd, 1964-7, IV, s. 281.8] tarafından aktarılmıştır; ayrıca bkz. Cevherî, *Sıhâh*, thk. A. 'A. Attâr, Kahire, 1376-7, muhtasar, 2294b. 13 ve sonraki lügatler; Zemahşerî, *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadis*, thk. A.M. el-Bicâvî-M.A. İbrâhim, Kahire, 1945-9, I, 159.16. A. Jeffery, (ed.), *Two muqaddimas to the Quranic sciences*, Kahire, 1954, s. 260.3 (İbn Atiyye'nin mukaddimesi). Bunların içinde *Mesnâh* teriminin doğruya en yakın izahı Ebû Ubeyd tarafından ortaya atılmıştır. Bkz. *Garîbü'l-Hadis*, IV, s. 282.1. Bu açıklama sonraki kaynaklarda tekrar edilegelmiştir.

أخبرنا الوليد بن هشام ثنا الحارث بن يزيد الحمصي عن عمرو بن قيس قال : وفدت مع أبي إلى يزيد بن معاوية بحوارين حين توفي معاوية نعزيه ونهنيه بالخلافة فإذا رجل في مسجدها يقول الا ان من أشراط الساعة ان ترفع الأشرار وتوضع الأخيار الا ان من أشراط الساعة ان يظهر القول ويحزن العمل الا ان من أشراط الساعة ان تتلى المثناة فلا يوجد من يغيرها قيل له وما المثناة قال ما استكتب من كتاب غير القرآن فعليكم بالقرآن فبه هديتم وبه تجزون وعنه تسألون فلم أدر من الرجل فحدثت هذا الحديث بعد ذلك بحمص فقال لي رجل من القوم أو ما تعرفه قلت لا قال ذلك عبد الله بن عمرو قال حسين سليم أسد : إسناده جيد.

Bu şeklî benzerlik, Yahudî bilginlerinin halkın önünde otoriteleri zedelenmesin diye yazılı olan metinden okumanın ayıp karşılanmasıyla açıklanabilirken, bunun karşısında Müslüman âlimlerin rivâyetlerine âit kısa notları (*tarafe'l-hadîs*) veya onların bir nüshasını evlerinde kontrol amaçlı bulundurmaları hadislerin rivâyetinde semâ' ve kırâ'ât metodunun makbûl sayılmasıyla îzah edilebilir. Zirâ Yahudî bilginler için kutsal metinleri okumaları, ikili bir alan ayırımını, yani kamusal ve özel alan ayırımı mecbûrî kılıyordu. İslâmî gelenekte, sırf yazılı olana itimad etmek yerine sözlü rivâyetin eşliğinde sürdürülen bir yazı geleneği geliştirilmiştir. Kütüb-i Sitte devrinden sonra, sözlü olana itimad etmek yerine yazılı olanın eşliğinde bir rivâyet metodolojisi geliştirilmiştir.

Bu ayırıma dâir pek çok rivâyete rastlamak mümkündür[291]; Yahûdî benzerliği ise Gerhardsson tarafından çok iyi bir şekilde analiz edilmiştir[292]. Bu noktanın en açık örneği *yazılı notların* rolüdür. Yahudî tarafında, böylesi materyalin karakteri, güzel bir şekilde, kimi zaman Rabbilerin yazılı notları için kullanılan *"gizli parşömen"* (*megilot setarim*) teriminde kendini bulur[293]. Bu tür notlar, var oldukları kabul edilmesine rağmen, genelde alanen herkesin önünde gösterilmez. Meselâ, Talmudî bir anekdotta bir Rabbi başka birine: *"Çık dışarı ve notlarını gözden geçir, incele* (*mekhilta*)" der; o bunun üzerine dediği gibi yapar ve gerçekten de orada kesin bir rivâyet bulur[294]. Bu örnek Ebû Hureyre'nin kendi özel notlarını kontrol etmek için evine gitmesi meselesiyle şeklî bir benzerlik arz eder[295]. Ayrıca Hemmân b. Yahyâ'nın dışarı çıkıp kitabına bakması[296] durumu da bu örneğe yakındır. Erken İslâm'da, bu türden yazılı materyallerin mevcudiyeti kuşkusuzdur[297]; fakat Gerhardsson'un "bu özel notlar ve parşömenler sâdece ana materyali hatırlatıcı (*etrâf*)"[298] olduğu tarzındaki mülahazası, aynı derecede erken dönem İslâmî hadislerin çoğu için doğru ola-

---

291 Bu konudaki açıklamalar için bkz. M. Cook, *a.g.e.,* s. 476-481.

292 Gerhardsson, *Memory and Manuscript,* s. 157-63; ayrıca krş. Schoeler, *"Mündliche Thora",* s. 215. Gerhardsson'un kitabı üzerine yapılan bir değerlendirme için bkz. O.C. Edwards, *"Memory and Manuscript by Birger Gerhardsson", Tradition in the Early Church by R.P.C. Hanson Source: The Journal of Religion,* The University of Chicago Press, Sayı: 44, No. 2 (Nisan, 1964), s. 183-185.

293 *Megillot setarim* için bkz. Gerhardsson, *Memory and Manuscript,* s. 160, krş. *Enes b. Mâlik*'in meclisi kalabalık olduğunda bu *Mecâlle* kelimesini kullanır. bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîd,* s. 95.

294 *TB, Gitin,* 44a.23; ayrıca bkz. Gerhardsson, *a.g.e.,* s. 160.

295 Bkz. M. Cook, *a.g.e.,* s. 478 , dipnotu: 344.

296 Bkz. M. Cook, *a.g.e.,* s. 478, dipnotu: 349.

297 Yahudîlerin tasdik ve şehâdetlerinin bulunduğu bir koleksiyon hakkında bilgi için bkz. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash,* s.13-15.

298 Gerhardsson, *a.g.e.,* s. 161'de italikle yazılanlar.

rak kabul edilebilir gözükmektedir[299].

İslamî gelenekte, İbrânî geleneğe oldukça yakın ve benzer bir olgu, yazılı halde bulunan kaynaklardan (*vicâde*)[300] elde edilen malzemeyi alarak, onu şifahî yoldan almış gibi nakletmeye karşı menfî tavırda kendisini gösterir[301]. Basra kaynaklı bir hadiste, Kufeli 'Abîde'ye Basralı İbn Sîrîn: *"Ben bir kitap bulsam, ona bakabilir miyim?"*[302] ya da bir başka tarîkde: *"Bir kitap bulsam, onu sana kıraat edebilir miyim?"*[303] (yani senden doğru nakli elde etmek amacıyla) şeklindeki sorusu vicâdelerin değeri tartışmasını hatırlatır. Yine yukarıda nakledilen İbn Sîrîn'in de yer aldığı başka bir rivâyette, İsrailoğullarının sırf atalarından kalan kitaplardan dolayı sapkınlığa düştüğü anlatılır[304]. Üstü kapalı olarak İslamî gelenek içerisinde Yahudîlerin bu tutumu ayıplanır. Sözlü nakle karşı Yahudîlerin tutumu göz önüne alındığında, açıkça yazılı halde bulunan kaynaklarla ilgili bu görüşün Rabbiler tarafından paylaşılabileceği varsayılabilir. Ancak İslam-öncesi Yahûdî kaynaklarda buna dâir bir kanıt henüz elimizde mevcut değildir[305]. Bununla beraber, İslamî hadislerin yalnızca M.S. IX. asrın başlarına âit olduğu düşünülen Yahudî bir metinle mukayese edilmesi ilginçtir. Bu asırda, yıllarca, Rabbânî cemaat içinden Filistin ve Babil Talmudu'nda geçen ayinlerin tâbileri arasında bir anlaşmazlık meydana gelmişti. Bir Babil Talmudu savunucusu sözkonusu metni Filistinliler aleyhine bir polemiğe dönüştürür. Bu Babil Talmudu taraftarı, Filistinliler, kendilerinin "kenara at"[306]tıktan sonra onların *buldukları* kitapları (*Mişnâ ve Talmud'a âit metinleri*) almış oldukları savını ortaya atar. Bu rivâyet, Yahudî cenahında kabul edilen *kitapların gömülmesi* meselesiyle aynı çizgi-

---

299 M. Cook, *a.g.e.*, s. 504.

300 Kavram hakkında bilgi için bkz. bkz. Talât Koçyiğit, *Hadis Istılahları,* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları-No: 146, Ankara, 1980, s. 464.

301 M. Cook, *a.g.e.*, s. 504-505.

302 Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîd*, s. 45b.

303 A.mlf., *Takyîd*, s. 45- 46; Dârimî, *Sünen*, nu: 476; *İlel*, I, s. 213, nu: 233.

304 Bkz. M. Cook, *a.g.e.*, s.501, dipnotu: 565.

305 Bununla beraber, bu türden bulgulara ait bir alıntıda daha da ayırt edici olan birini şöyle kaydedilmiş: "Rav dedi: Ben, R. Hiyya'nın okoluna ait gizli bir parşömen (mas'ati) şunların yazıldığını gördüm: 'İssi ben Yehuda der: ...." (*TB*, Baba mesi'a, f. 92a.23; benzer şekilde *a.g.e.*, (aynı eser), Şabat, 6b. 19, 96b.42; ayrıca bkz. *TY*, Kil'ayim 1:1 (f. 27a.5 = çev. Neusner, IV, s. 21). Bu türden İslamî gelenekteki *"vecedtü fi kitâbi fülânin"* tarzındaki alıntıları karşılaştırınız. Örnek için bkz. Fesevî, *Ma'rife*, II, 88.8; III, s. 22.15, 216.3.

306 Ben Baboi'nin *sefarim....genuzin*'e itimat eden Filistin Talmudu karşısındaki polemiği için bkz. S. Spiegel, *"Le-faraşat ha-polmos şel Pirqoi ben Baboi"*, [*Harry Austryn Wolfson jubilee volume* içinde], Kudüs 1965, İbranice Bölüm, s. 273.17 (253-8 sayfaları arasında bir yorumla birlikte).

de yer alır[307]. Bu parelelde, Cook "İslamî kaynaklarda fazla bir şekilde yer alan kitapların imhasıyla paralellik arz eden bir Yahudi kaynağına rastlamadığı"nı ifâde eder[308].

Hadislerin ahkâmı ifâde edenleriyle, fezâil nevinden olanlarının rivâyeti arasındaki ayırımla, bir başka ifâdeyle ahkâm ve ahlâk konularını ihtivâ eden rivâyetlerin aktarım titizliğinde gösterilen dûalist tutumla, Yahudîlerin Agada ve Halahaların yazımı karşısında sergiledikleri tutum arasında oldukça yakın bir benzerlik vardır[309].

Bu kurala dâir uygulama, kuşkusuz erken İslâm'da geniş bir alana yayılmıştı. Bir konuda kendisine soru soran kişiye İbn Abbas: *"Arkadaşına söyle ki; biz sâdece mektupları ve Kur'ân'ı yazarız"* cevabını verir[310]. Bu metin, günümüze olduğu gibi gelememiş olsa da, rivâyetin altında yatan gizli anlam, açıkçası *'kitâbet aleyhtarlığı'*dır. Bununla beraber, biz, kör olduktan sonra, onu Sa'îd b. Cübeyr'e okutsun diye mektup götüren bir kadından İbn Abbas'ın yer aldığı başka bir rivâyetle karşılaşırız[311]. Yine Sa'îd, İbn Ömer'e gönderilen mektuplara karşı bir hoşnutsuzluğun sezildiği bir haber de mevcuttur.[312]. Bunların yanında, oldukça müsamahalı bir tutumun sergilendiği haberlere de rastlamak mümkündür[313]. Bunun yanında, Yahudi cenahında, dinî konular üzerine yazılan risâlelere âit uygulama, aynı şekilde yeterince genel gibi

---

307 Rabban Gemaliel I ve Eyüp Kitabı'nın bir targumu örneği için bkz. *TB, Şabat,* 115a ve TY, *Şabat,* 16:1 (=çev. Neusner, XI, s. 409). Çok yıpranmış bir "Torah kitabı"nın bir âlim yanında gömülmesi gerektiği ile ilgili haber için bkz. *TB, Megillah,* 26b.

308 M. Cook, *a.g.e.,* s. 504-505.
Kitapların yakılması, gömülmesi, suda imhâ edilmesi vb. uygulamaların geniş bir çerçevede ele alınması gerektiğinden burada mesele detaylandırılmadı.

309 Aslında bu benzerlik ahlâk ve ahkâm konularına verilen ehemmiyette yatar. Ahkâm dini tahkîm eden ana unsur olduğundan bu otoritenin herkesçe kullanılması sınırlanmış olabilir. Öte yandan ahlâkî meseleler sulu bir zemîne sâhip oldukları ve genel kâideleri içerdiklerinden bu sıkı tedbîre muhâtab görülmemişler. Bunu hem İslâmî gelenek hem de İbrânî gelenek için söz konus etmek mümkündür.

310 Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîd,* s. 42; Ebû Heyseme, *Kitâbü'l-ʿIlm,* nu: 27.

311 İbn Sa'd, *Tabakât,* VI, s. 180. krş. Abdürrezzâk, *Musannaf,* I, s. 305 nu: 1173). Hadis şöyler geçer:
عبد الرزاق عن معمر عن أيوب عن سعيد بن جبير أن امرأة من أهل الكوفة كتبت إلى ابن عباس بكتاب فدفعه إلى ابنه ليقرأه فتعتعه ، فدفعه (إلي) فقرأته ، فقال ابن عباس : أما لو هذرمتها كما هذرمها الغلام المصري ! فإذا في الكتاب : إني ا مرأة مستحاضة أصابني بلاء وضر ، وإني أدع الصلاة الزمان الطويل ، وإن علي بن أبي طالب سئل عن ذلك ، فأفتاني أن أغتسل عند كل صلاة ، فقال ابن عباس : اللهم لا أجد لها إلا ما قال علي ، غير أنها تجمع بين الظهر والغسل بغسل واحد ، والمغرب والعشاء (بغسل واحد وتغتسل للفجر ، قال فقيل له : إن الوفة أرض باردة ، وإنه يشق عليها ، قال: لو شاء لابتلاها بأشد من ذلك

312 *Takyîd,* s. 43; *Câmi',* s. 66.1
أخبرنا عبد الرحمن بن يحيى ، نا عمر بن محمد الجمحي ، نا علي بن عبد العزيز ، نا أبو يعقوب المروزي ، نا حماد بن زيد ، عن أيوب ، عن سعيد بن جبير قال : « كتب إلي أهل الكوفة مسائل ألقى فيها ابن عمر فلقيته فسألته من الكتاب ولو علم أن معي كتابا لكانت الفيصل بيني وبينه »

313 İbn Sa'd, *a.g.e.,* V, s. 393; Abdürrezzak, *Musannaf,* XI, s. 425, nu: 20901; Hatîb, *Takyîd,* s. 60 vd.

görünür[314]. Bir Rabbi'den diğerine hukukî bir mesele ile ilgili farazi bir mektuptan bahsetmek, Yasa'nın yazılmasına dâir klasik Talmudî tartışmalardan birinin ortaya çıkmasına zemin hazırlar gibi gözükmektedir[315].

Müslüman ve Yahudîlerin yazıya karşı tutumları arasındaki karşılaştırma ve çelişkilere dâir kimi küçük noktaların bir arada mülahazası önem arzeder[316]. "*Kâse motifi*" diye adlandırılabilecek gizemli husus, Roma dönemi Filistin ve erken dönem Müslüman Irak'ta yerleşen yaygın kurgulardandır. Rabbi Yişmael bir adamın bir tomar yazılı duaları yanında sakladığı haberini işitir ve bunu araştırmak için çıkar; merdivende Rabbi'nin ayaklarının sesiyle dehşet içinde karşılaşır, suçlunun kendisi tomarı bir *kâse suyun* içine fırlatır[317]. Benzer bir hâdise, İbn Mes'ûd'a iyi niyetli olan Kufeliler tarafından farklı konularda dini olmayan yazılar getirildiği; bunun üzerine onun, bu yazıları imha etmek için kullandığı alet olan kâseyi istediği[318] anlatılır. Bu türden rivâyetlerin tamamı Kufe merkezlidir[319]. Bir başka paylaşılan tema 'duvara yazı yazmak'tır[320]. Notlar almanın bu tarzı Filistin Talmudu'nda doğrulanmaktadır[321]. Aynı uygulama, İslâmî gelenekte Şa'bî tarafından da tavsiye edilir: "Siz bir şey duyduğunuzda, onu bir duvara dahi olsa yazın!"[322]. Benzer tavsiye aynı zamanda Horasanlı Dahhâk b. Muz'im'e de atfedilir[323]. Süfyân es-Sevrî gece hadisleri duvara yazar, ve sonraki gündüz onları istinsah ederdi[324]. Rabbilere âit dini-olmayan yazılardan biri ensâba (*budun-bilim*) dâir bir eserdi[325]. Bir rivâyette Zührî'nin kendi

---

[314] Hatîb, *a.g.e.*, s. 62.

[315] M.Cook, *a.g.e.*, s. 505'den naklen: Bir örnek için bkz. Epstein, *Mavo*, s.699f; Kaplan, *Redaction*, s.262.

[316] M. Cook, *a.g.e.*, s. 506.

[317] *TB*, *Temurah*, 14a-14b.

[318] *Tosefta*, *Şabat* 13:4 (ed. Lieberman, II, s.58.3,çev. Neusner, II, s.49), Lieberman'ın yorumuyla birlikte, *Tosefta ki-fşutah*, III, s. 206, ve aynı müellif, *Hellenism in Jewish Palestine*, New York, 1950, s. 206 dipnot: 30; ve krş. *TY*, *Şabat*, 16:1 (f. 15c.29, çev. Neusner, XI, s.411); *TB*, *Şabat*, 115b.9. "Leğen" ve "kâse"nin kullanımı daha uygun olmasına rağmen, Lieberman "*sefel*"i, "kova" "ingilizce= pail" kelimesiyle tercüme eder.

[319] Onun tercih ettiği alet muhtemelen *iccâne* olmalıdır (*Takyîd*, s. 39,54) ya da a "*tast*" (*aynı eser*, s.53a-54a, ve benzer rivâyetler); ayrıca krş. Cook, *a.g.e*, s.482, dipnotu: 394. Ebû Musa "*mirkan*" kelimesini kullanır (*aynı eser*.,s.40d; *Ilel*, I, s.214,nu: 236). Anlambilimsel sıralama olarak; "*kova*", "*leğen*" ve "*tas/kâse*" şeklinde sıralanabilir.

[320] M. Cook= Schoeler, "*Mündliche Thora*", s. 216.

[321] *TY*, *Mayim*, 1:1 (27a.7 = çev. Neusner, IV, s. 21).

[322] *Takyîd*, s. 99-100; *Tabakat*, VI, s. 174.15; *'Ilel*, I, s. 216, nu. 243. "Duvar"a yazma ile ilgili bazı rivâyetlerde bu kelime harf-i tarifle geçer.

[323] Abdürezzâk, *Câmi'*, s. 72.17.

[324] Dârimî, *Sünen* nu: 514.

[325] Ömer b. Abdülaziz'in oğullarından birine zikrullahı (Kur'ân ya da onunla ilgili dua türü bir metni) duvara yazdığından dolayı tokat attığı rivâyet. Bkz. *Ilel*, I, s. 216, nu: 244.

kabilesinin nesebi üzerine olan kitabından başka bir kitaba sâhip olmadığı aktarılır[326].

Paylaşılan bu ortak vasıflar karşısında bir fark noktası kurulmalıdır[327]. Yahudî cenahında, biz, eğer bu yazılacak şey *yeni* bir yorum [milta haddatta] ise bunun bir ölçüde yazılmasına izin verilebildiği fikriyle karşılaşırız[328]. Bu, Müslüman cenahındaki kişisel görüşün özellikle istenmeyen bir şey gibi yazılması üzerinde düşünme eğilimiyle karşılaştırılabilir[329].

Nitekim, yazıya karşı Yahudî tutumların, erken dönem Müslümanlarınki gibi, tam bir insicam ve tekdüzelik taşımadığı kayda değer bir husustur. Rabbanî bir müfessir, Sadukî hukuk kitabına karşı Ferisî bir tepkiyi açıklarken: "*Biz, yasaları bir kitaba yazmayız*" ifâdesini kullanır[330]. Buna rağmen, bu materyal, Rabbilerin dini-olmayan yazıları *Megillat ta'anit* ya da "*Oruç Parşömeni*" üzerine yapılan bir tefsirin içinde yer alır. Belki, biz, Yasa'nın yazılmasına karşı kayda değer bir noktayı anlamalıyız. O da: *"Kanunları yazanlar, Tora'yı yakanlar gibidir"*[331] cümlesinde ifâde edilmiştir. M.S. üçüncü ve dokuzuncu asırlar arasındaki devirden bu yana hayatiyetini sürdüren Yahudi elyazması materyal gibi kanunî metinlerin mevcut olmaması bu bağlamda kayda değer bir durumdur[332]. Peki, Bet Shean'daki İslam fetihlerinden sonra ya da ondan kısa bir süre önce mevcut olduğu öne sürülen bir Filistin Sinagogu'nun zemini üzerindeki kitâbenin hukukî içeriğini nasıl izah edeceğiz?[333]. Bu yasağı esnetmek ve daha hafifletmek için Lieberman[334] tarafından geliştirilen bazı

---

326 Talmudî dönemlere dâir *Megillat yuhasin* hakkında bılgı için bkz. *Encyclopaedia Judaica*, Yeruşalayim, 1971-2.

327 Bkz. M. Cook, *a.g.e.*, s. 507.

328 Bkz. M. Cook, *a.g.e.*, s. 459, dipnotu: 183.

329 *TB, Temurah*, 14b. 14

330 Bkz. M. Cook, *a.g.e.*, s. 492-3.

331 Bkz. M. Cook, *a.g.e.*, s. 499, dipnotu: 544; ayrıca bkz. Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, s.24.Rabbânî tefsirlerin parşömene yazılmasının tarihi kesın değildır; parşömen muhtemelen çok önceleri kullanılıyordu. Parşömen hakkında geniş bilgi için bkz. Nuray Yıldız, *Eskiçağda Yazı Malzemeleri ve Kitabın Oluşumu*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2000.

332 *TB, Temurah*, f. 14b.5.

333 Bkz. M. Beit-Arié, *"The Munich Palimpsest; a Hebrew scroll written before the 8th cent"*, *Kiryat Sefer*, 43, 1967-8, s. 411-3, 421,424; ayrıca bkz.S.Hopkins, "The oldest dated document in the Geniza?" [=Genizada en eski tarihli vesika], [S.Morag *v.dgr.* (ed.), *Studies in Judaism and Islam* içinde] Yeruşalayim, 1981, özellikle 87 ve 89. sayfalar.

334 Y.Sussmann, *"A halakhic inscription from the Beth-Shean valley"* [=Beth-Şean vadisinden Halahaya ait bir kitâbe] (İbranice), *Tarbiz*, 43, 1973-4, Haggai Ben-Şammai burada dikkatimi çekti; tarihlendirme için

mülahazalara karşın, alenen yaygın bir tarzda Yasa'yı yazmak güçtü[335]. Bu yasaklayıcı kural, kanaatimizce sonraki zamanlarda Yasa'yı korumak lehine geliştirilmiştir.

Metinlerden-yazılı materyallerden ya da sahifelerden hadisleri rivâyet eden sahafilere karşı caydırıcı tedbirler alınmıştır. Muhaddislerin semâ' metoduyla aldıkları hadisleri sâdece ezberlemek amacıyla yazıp, ezberledikten sonra onları yakmak sûretiyle imhâ etmeleri, sahafilerin ve daha sonra ona ehil olmayanların eline geçeceği korkusundan neşet etmiştir[336]. İmam Malik: "*Hadis yazanlar ezberlemek amacıyla hadisleri yazıyorlar, sonra da onları imha ediyorlardı.*"[337] derken bu gerçeği dile getirmektedir. Bu amaçla muhaddislerden ömürlerinin sonunda bütün kitaplarını yakan yahut ölümlerinden sonra yakılmasını vasiyet edenler de olmuştur[338].

Sahâbilerin pek çoğunun ölümü ve tabiûn neslinin bir kısmının Arap olmayanlardan oluşması ve hadis bilgisinin Arapça konuşmayan haklara aktarılması ya da geçmesi de bir başka sebep olabilir. Önceleri (Peygamber dönemi ve sonraki ilk asırda) yazı'nın sâdece hafızaya yardımcı bir aygıt olarak var olması, Hadis kitâbetinin yaygınlaşması ile birlikte ehil olmayanların yazılı kaynaklardan (*sahîfeler, cüzler* vb.) rivâyet etmeleri sonucu bilgi kirlenmesine sebep olacak şekilde hadislerde tashîf ve tahrîfin yapılması[339] türünden sebepler hadislerin yazılması yasağının Peygamber sonrasında devamını tetikleyen âmiller arasında zikredilebilir.

Peygamber döneminde hadislerin yazılmasına karşı öne sürülen rivâyetleri anlamak, öncelikle bu yasağı hazırlayan sosyo-psikolojik ve coğrafî unsurları detaylı bir şekilde incelemekle mümkün olabilir. Harrison, kadim kültürlerdeki yazılı hâle gelen literatürü değerlendirirken, günümüz bilim adamlarının büyük ölçüde kadim

---

bkz. aynı eser, s.154. Din adamı kursları (*mişmarot*)'nı kaydeden kitâbelerin bununla bağlantısını kurmak zordur. (örnek için bkz. R. Degen, *"Die Hebräische Inschrift DJE 23 aus dem Jemen", Neue Ephemeris jur semitische Epigraphik*, 2, 1974).

335 M. Cook, *a.g.e.*, s. 507.

336 Hatib el-Bağdâdî, *Takyîd*, 58-60.

337 İbn Abdilber, *a.g.e.*, I, 64.

338 Hatib Bağdadi, *Takyîd*, 61-63.

339 Hadislerde Tashîf ve Tahrîfe dâir çalışma için bkz. Ahmet Tâhir Dayhan, *Hadislerde Tashîf ve Tahrîf*. DEÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Hadis Anabilim Dalı, (Danışman: M. Cemal Sofuoğlu), basılmamış Doktora tezi, İzmir, 2005; Kadir Paksoy, *"Hadiste Tashîf-Lafız ve Anlam Hataları-", Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, cilt: IV, sayı: 4, s. 97-116. Ayrıca bkz. Ahmet Yücel, *Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, Marmara Üniversitesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996, 35 vd; M. Hayri Kırbaşoğlu, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999, s.213 vd.

yakın doğu'da şifahî naklin fonksiyonu ve amacını yanlış anladıklarını söyler. Devamla, o, hâlbuki umumiyetle önemli vâkıalar ya da hususların halk arasında yaygınlaşıp yerleştikten hemen sonra yazılı bir formda kaydedilmesi olgusunun, İbrânîler dışındaki kadim milletlerin olduğu kadar Hz. Musa dönemine âit katı bir gelenek olduğunu söyler. İlaveten, şifahî naklin esas hedefinin, 'kimi hâdiselerin, istisnasız yüzyıllar boyunca, türkü ve hikâyeler vasıtasıyla hayatiyetini sürdürmesi ve olayların meydana geldiği çağ ve günün halkına âit uygun olan bilginin yayılmasını sağlamak olduğu'na özellikle dikkatleri çeker[340]. İslâmî geleneğin yazı'ya karşı tutumları ile İbrânîlerin tutumu arasındaki benzerlikler, onların biribirinden etkilendiklerini öne çıkarmaktan ziyâde, sözlü kültürde, sözün yazıya nisbetle daha baskın bir rolünün olduğunu ifâde etmesi açısından önemlidir.

[340] Roland Kenneth Harrison, *Introduction to the Old Testament*, William B. Eerdmans Publishing Company, Amerika, 1985, s. 209.

İKİNCİ BÖLÜM

TALMUD VE HADİS'İN 'SÖZLÜ RİVAYET TEKNİĞİ' TEORİSİ[*]

> *Süfyân b. 'Uyeyne* der ki: *İlm*'in başı dinlemek (*semâ'*), sonra susup kulak vermek (*insât*), ardından ezberlemek (*hıfz*), daha sonra uygulamak (*'amel*), sonra ise yaymak (*neşr*)'tır [341].

Talmud ile Hadislerin rivâyet tekniğinin sözlü-metin olma bakımından karşılaştırmaya bahis konusu yapılması fikri; *iki geleneğin kutsal metinlerin akatarılmasında Yazılı ve Sözlü ayırımı yaparken oluşturdukları paradoksal tutumlarının benzerliğinden doğmuştur.* Bunun yanında h*adislerin aktarılmasında takip edilen metodla Talmud'un rivâyetinde geliştirilen metodun isnâd benzeri bir yapıyı arz etmesi* Talmud ve Hadisi teknik açıdan karşılaştırmamıza neden olmuştur. Ayrıca her iki gelenekte K*utsal Metinlerin yazılmasından çok ezberlenmesi*nin teşvik ediliyor olması bir başka karşılaştırma nedenidir. *Hz. Musa'ya Sina'da Yazılı Tora'nın yanında Sözlü bir Tora'nın verildiği inancı ile benzer şekilde Hz. Muhammed'e de Kur'ân'ın yanında bir mislinin verildiği inancı* [ve-laqad ûtiytu'l-Qur'âne ve mislehu ma'ahu] ve İslâmî anlayış içerisinde geliştirilen *"Vahy-i metlûv", "Vahy-i gayri metlûv"* ve *"Rabbânî, ilâhî, kudsî hadis"*[342] *kavramlarının İbrânî geleneğindeki izdüşümlerinden"* doğmuştur[343].

---

[*] Bkz. Mehmet Sait Toprak, "*Hadislerin Sözlü Rivâyeti ile Sözlü Tora'nın Rivâyet Tekniği Meselesine Bir Giriş*", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XX, 2008/1, s. 139-165. Bu konu başlığına, -yazarın devam eden çalışmalarının bir parçası olduğundan-; kitabın konusu ve bağlamı esas alınarak adı geçen makalesi ışığında, 2009-2010 yılında İsrail-Yeruşalayim'de İbrani Üniversitesi'ndeki kaynaklarla zenginleştirilerek ve tekrar karşılaştırılarak yeniden bu araştırma içerisinde yer verilmiştir.

[341] Beyhakî, *Şu'abü'l-İmân*, II, 289, Had. Nu: 1797.
أخبرنا أبو عبد الله أنا الحسن بن محمد بن إسحاق قال : سمعت أبا عثمان الحناط يقول : سمعت ذا النون يقول : قال سفيان بن عيينة عن سفيان: أول العلم الاستماع، ثم الإنصات، ثم الحفظ، ثم العمل، ثم النشر.

[342] Bkz. Enbiya Yıldırım, *"Kudsî Hadisler Üzerine Genel Bir Değerlendirme", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, cilt: 13, sayı: 2, s. 39-47; Samuel Zwemer, "*The So-Called Hadith Qudsi*", *Muslim World*, Sayı: XII, 1922.

[343] Bu hususu şu an devam etmekte olan " *'Halaha le-Moşe mi-Sinay' ve 'Ûtiytu'l-Qur'ane ve Mislehu ma'ahu' İkilemesi: Vahy-i Gayr-i Metlûv Tartışması Özelinde Bir Mukayese* " adlı çalışmamıza havale ederek zaman ve mekândan tasarruf etmek istedik. Bu çalışmada Hadis'te artık karşılaştırmalı çalışmaların yapılması gereği ve gerekliliğine vurgu yapılmış ve Yahudi metinlerinden Bavli ve Yeruşalmi Talmudları ile bunların dışında kalan *"Sefarim Ḥitsoniyîm"* Talmud-dışı irili ufaklı eserler ile İslamî hadis kaynakları bu ikilemeleri bağlamında mukayese edilerek ele alınmıştır.
Zirâ, Max Müller'in *"Who knows only one religion knows no religion"* [Sâdece bir dini bilen, o bir dini de tam bilmiş olmaz] şeklindeki meşhur sözü, karşılaştırmalı dinler târihi çalışmalarının önemine işâret etmesi bir yana, dînle ilgili çalışmaların tamamında sözkonusu edilebilecek yaklaşım ve metodları

1. *Rabbanî Gelenekte Sözlü Tora Meselesi*

"Sözlü Tora", Yahudî kutsal kitap bilginlerinin üzerinde dikkatle durdukları bir kavram olup, rabbanî teolojileri ve hukuklarının teşekkülünde önemli bir yer işgal etmiştir[344]. *'Sözlü Tora'* terimi[345] en az beş farklı mânâda kullanılır. Bu kullanımlar, genelde Talmudî edebiyatın eşanlamlısı olarak kullanılır. Aynı zamanda, kompoze edildiği ileri sürülen, içinde *Mişna* ve diğer Rabbanî metinlerin bulunduğu yazına da denir[346]. Bazen de, üzerinde çalışılan ve okunan *Mişna*'ya işâret edebilir[347]. Lieberman, *"Sözlü Tora"* terimini basılmış *Mişna* için kullanır[348]. *Yazılı Tora*'nın Hz. Musa'nın Beş Kitabı olduğu[349], *Sözlü Tora*'nın ise Sina'da Hz. Musa'ya verilen ve ondan

---

ifâde eden bir vecîzedir. Buradan hareketle, biz de, Hadis'le ilgili çalışmalarımızı, İbrânî geleneğinin kutsal metinlerin rivâyeti ve muhâfazasına dâir metodlarının İslâmî gelenekle olan benzerliğinden ötürü karşılaştırmalı yapmayı uygun gördük.

[344] Bu konudaki tartışmalar ve geniş değerlendirmeler için bkz. Martin S. Jaffee, *A Rabbinic Ontology of the Written and Spoken Word: On Discipleship, Transformative Knowledge and the Living Texts of Oral Torah, Journal of the American Academy of Religion*, Sayı: 65, No. 3, (Güz, 1997), s.525-549; Jacob Neusner, *The Theology of the Oral Torah: Revealing the Justice of God*, Mcgill Queens University Press, Nisan 1999; Jacob Neusner, *The Theological Grammar of the Oral Torah*, Global Academic Publishing 1998; Jacob Neusner, *The Meaning of "Torah Shebe'al Peh" with Special Reference to "Kelim" and "Ohalot", AJS Review*, Sayı: 1 (1976), s.151-170; Martin S. Jaffee, *"How Much Orality in Oral Torah? New Perspectives on the Composition and Transmission of Early Rabbinic Literature." Shofar* 10:53-72, 1992, Jaffee, *"Writing and Rabbinic Oral Tradition: On Mishnaic Narrative, Lists and Mnemonics" Journal of Jewish Thought and Philosophy 4:123-146, 1994;* Irene Lancaster, *Deconstructing the Bible: Abraham ibn Ezra's Introduction to the Torah*, RoutledgeCurzon, New York 2003; Jacob Neusner, *Uniting the Dual Torah: Sifra and the Problem of the Mishnah*, Cambridge University Pres, 1990; Martin S.Jaffee, *Torah in the Mouth: Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism, 200 BCE-400 CE*, Oxford Universty Press, Mart 2001; Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala 1961; Gregor Schoeler, *Mündliche Thora und Hadit: Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion*", *Der Islam*, 66, 1989, 213-251; G.Schoeler, *"Writing and Publishing: On the Use and Function of Writing in the First Centuries of Islam,"* (Almanca'dan çev. C. Gilliot), *Arabica*, vol. XLIV, no. 3, Haziran 1997, s. 423-435; G.Schoeler, "*Weiteres zur Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im Islam*" (*"More on the question of the written or oral transmission of the sciences in early Islam"*), *Der Islam* 66 (1989), 38-67; Schoeler, *Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam, Der Islam*, 62/2, 1985, s. 201-230.

[345] Bkz. Mustafa Sinanoğlu, *"Eski Ahid ve Kur'ân-ı Kerîm'de Sina Vahyi"*, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1998, sayı: 2, ss. 7-10.

[346] M.I. Gruber, *The Mishnah as Oral Torah: A Reconsideration, Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, 15 (1984) s.112; J.M. Baumgarten, *The Unwritten Law in the Pre-Rabbinic Period, Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, 3 (1972), s. 7.

[347] Mesela *TB*, Temurah 14b'de R. Judah b. Nahmani, Çıkış 34:27'de *"Bu yasaları kendin için yaz"* ve *"Şifahî olarak bu yasaları al"* pasuğunu "sözlü metodla alınan rivâyetlerin"ın yazılı olarak naklinin serbest olmadığına ve yazılı olanların da sözlü olarak rivâyet edilmesinin yasak olduğuna işâret ettiği şeklinde yorumlar. R. İşmael Yeşivasının (Akademi) bir tanna'ı (râvîsi) *"Bu yasaları kendin için yaz"* pasuğuna *"Pentatök'de bulunan bu yasaları yazabilirsin, fakat halahot'u yazamazsın"* şeklinde mefhumî mânâ verilebileceğini söyler. Bkz. Gruber, *a.g.e.*, s. 112, 4 nolu dipnotu.

[348] Bkz. Saul Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, New York, 1950, s. 83-89.

[349] Bkz. Şinasi Gündüz, "*Kur'ân Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi? Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından*

1. Rabbanî Gelenekte Sözlü Tora Meselesi

"Sözlü Tora", Yahudî kutsal kitap bilginlerinin üzerinde dikkatle durdukları bir kavram olup, rabbanî teolojileri ve hukuklarının teşekkülünde önemli bir yer işgal etmiştir[344]. *'Sözlü Tora'* terimi[345] en az beş farklı mânâda kullanılır. Bu kullanımlar genelde Talmudî edebiyatın eşanlamlısı olarak kullanılır. Aynı zamanda, kompoze edildiği ileri sürülen, içinde *Mişna* ve diğer Rabbanî metinlerin bulunduğu yazına da denir[346]. Bazen de, üzerinde çalışılan ve okunan *Mişna*'ya işâret edebilir[347]. Lieberman, *"Sözlü Tora"* terimini basılmış *Mişna* için kullanır[348]. *Yazılı Tora*'nın Hz. Musa'nın Beş Kitabı olduğu[349], *Sözlü Tora*'nın ise Sina'da Hz. Musa'ya verilen ve ondan

---

ifâde eden bir vecîzedir. Buradan hareketle, biz de, Hadis'le ilgili çalışmalarımızı, İbrânî geleneğinin kutsal metinlerin rivâyeti ve muhâfazasına dâir metodlarının İslâmî gelenekle olan benzerliğinden ötürü karşılaştırmalı yapmayı uygun gördük.

344 Bu konudaki tartışmalar ve geniş değerlendirmeler için bkz. Martin S. Jaffee, *A Rabbinic Ontology of the Written and Spoken Word: On Discipleship, Transformative Knowledge and the Living Texts of Oral Torah, Journal of the American Academy of Religion*, Sayı: 65, No. 3, (Güz, 1997), s.525-549; Jacob Neusner, *The Theology of the Oral Torah: Revealing the Justice of God*, Mcgill Queens University Press, Nisan 1999; Jacob Neusner, *The Theological Grammar of the Oral Torah*, Global Academic Publishing 1998, Jacob Neusner, *The Meaning of "Torah Shebe'al Peh" with Special Reference to "Kelim" and "Ohalot", AJS Review*, Sayı: 1 (1976), s.151-170; Martin S. Jaffee, *"How Much Orality in Oral Torah? New Perspectives on the Composition and Transmission of Early Rabbinic Literature." Shofar* 10:53-72, 1992, Jaffee, *"Writing and Rabbinic Oral Tradition: On Mishnaic Narrative, Lists and Mnemonics" Journal of Jewish Thought and Philosophy 4:123-146, 1994*; Irene Lancaster, *Deconstructing the Bible: Abraham ibn Ezra's Introduction to the Torah*, RoutledgeCurzon, New York 2003; Jacob Neusner, *Uniting the Dual Torah: Sifra and the Problem of the Mishnah*, Cambridge University Pres, 1990; Martin S.Jaffee, *Torah in the Mouth: Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism, 200 BCE-400 CE*, Oxford Universty Press, Mart 2001; Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala 1961; Gregor Schoeler, *Mündliche Thora und Hadit: Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion", Der Islam*, 66, 1989, 213-251; G.Schoeler, *"Writing and Publishing: On the Use and Function of Writing in the First Centuries of Islam,"* (Almanca'dan çev. C. Gilliot), *Arabica*, vol. XLIV, no. 3, Haziran 1997, s. 423-435; G.Schoeler, *"Weiteres zur Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im Islam"* (*"More on the question of the written or oral transmission of the sciences in early Islam"*), *Der Islam* 66 (1989), 38-67; Schoeler, *Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam, Der Islam*, 62/2, 1985, s. 201-230.

345 Bkz. Mustafa Sinanoğlu, *"Eski Ahid ve Kur'ân-ı Kerîm'de Sîna Vahyi", İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1998, sayı: 2, ss. 7-10.

346 M.I. Gruber, *The Mishnah as Oral Torah: A Reconsideration, Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, 15 (1984) s.112; J.M. Baumgarten, *The Unwritten Law in the Pre-Rabbinic Period, Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, 3 (1972), s. 7.

347 Mesela *TB*, Temurah 14b'de R. Judah b. Nahmani, Çıkış 34:27'de *"Bu yasaları kendin için yaz"* ve *"Şifahî olarak bu yasaları al"* pasuğunu "sözlü metodla alınan rivâyetlerin"ın yazılı olarak naklinin serbest olmadığına ve yazılı olanların da sözlü olarak rivâyet edilmesinin yasak olduğuna işâret ettiği şeklinde yorumlar. R. Işmael Yeşivasının (Akademi) bir tanna'ı (râvîsi) *"Bu yasaları kendin için yaz"* pasuğuna *"Pentatök'de bulunan bu yasaları yazabilirsin, fakat halahot'u yazamazsın"* şeklinde mefhumî mânâ verilebileceğini söyler. Bkz. Gruber, *a.g.e.*, s. 112, 4 nolu dipnotu.

348 Bkz. Saul Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, New York, 1950, s. 83-89.

349 Bkz. Şinasi Gündüz, *"Kur'ân Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi? Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından*

da Yehuşua'nın alıp Yaşlılar (Zekenim)'a, Yaşlılar'ın Nebiler'e, Nebiler'in Yüksek Şûra Üyeleri' [אנשי כנסת הגדולה]ne[350] aktardığı Yasa (*Talmud*) olduğunu ileri sürenler de vardır[351]. "Rabbanî yorumların vahiy sayılmasına binaen *Rabbanî Yahudilik*'te *Tora* "*Yazılı Tora*" ve "*Sözlü Tora*" olmak üzere iki kategoriye ayrılmıştır. "*Yazılı Tora*" [*Torah şe-biḫtav*], *Tevrat*'ı; "*Sözlü Tora*" ise [*Torah Şe-ba 'alpeh*[352]] *Yazılı Tora*'nın yorumu olan *Mişna*'yı, daha geniş anlamda (*Gemara ile birlikte*)[353] *Talmud*'u tanımlamaktadır"[354]. İbranice kutsal yazıların resmî versiyonu "*Yazılı Tora*", resmî yorumları ise "*Sözlü Tora*" olarak bilinir. [355].

Hadislerin sözlü rivâyeti yanında yazının onu destekleyen bir unsur olarak ilk dönemlerde kaydadeğer bir ilgi görmesi, *Sözlü Tora*'nın yanında *Yazılı Tora*'nın da yer almasıyla şeklî benzerlik arz eder[356]. Sâdece *yazı*, yanlış olabilecek '*anlam*'ı ve *hatam*'ı kendi içinde taşırken, yazılı rivâyetin yanında *sözlü* olanının da şifâhî olanı destekleyici bir aygıt olarak yer alması, hem '*anlam*'ı hem de yazımda meydana gelebilecek kusurları ve hataları azamî ölçüde bertaraf edebilir. Bu yönüyle, Yahudilerin Kutsal kitaplarını Hz. Musa döneminden bu yana aktarma metodları, *kısmen de olsa*, Hadis nakil geleneğiyle benzerlik arzettiği söylenebilir[357].

Rabbanî Yahudilikte, *Sözlü Tora, Yazılı Tora* etrafında bir kalkan ve zırh gibi durur. Bu koruyucu özelliği ile *Sözlü Tora, Yazılı Tora*'yı hem *koruma* hem de daha

---

Torah Kıssaları", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1998, sayı: 10, s. ss. 49-88.

350 Bu kavram hakkında bilgi için bkz. Willis J. Beecher, *The Men of the Great Synagogue, The Hebrew Student*. Cilt: 2, Sayı: 7. (Mart, 1883), s. 201-207.

351 פירושי רבינו יוסף שושן על מסכת אבות, יוסף בן שושן, / Yosef ben Şoşan, *Peruşey Rabenu Yosef ben Şuşan 'al masehet Avot* [haz. Ya'akov Yehoshu'a Balkrovits- Moshe Shlomo Kasher, Meḫon Torah Şelemah, Yeruşalayim 1968, s. 2; Leo Jung, *Yoma Translated into English with Notes, Glossary and Indices*. Ayrıca bkz. *The Babylonian Talmud*, ed. I. Epstein, Londra 1938, s. 134, dipnotu 13.

352 Jacob Neusner, *The Meaning of "Torah Shebe'al Peh" with Special Reference to "Kelim" and "Ohalot", AJS Review*. Vol. 1. (1976), s. 151-170.

353 + ( ) tarafımızdan yapılan ilâve.

354 Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, s.173.

355 Irene Lancaster, *Deconstructing the Bible: Abraham ibn Ezra's Introduction to the Torah*, Routledge Curzon, New York 2003, s. 39. Ayrıca bkz. Harold Herbert Bell, *Oral Torah Education*, The Jewish Theological Seminary of America, (Doktora Tezi), America 1988, s.VII-VIII, 7-9,21; Solomon Schechter. *Studies in Judaism*, MacMillan and Co.Ltd. New York, 1896, s.182-212 vd. Bunun yanında Yahudilikte '*Vahiy*' konusu hakkında bilgi için bkz. Abraham Geiger, *Judaism & Its History*, Cilt I, Thalmessinger & Chan (Almanca'dan İngilizce'ye tercüme: Maurice Mayer), Londra 1866, s.47-64.

356 Irene Lancaster, *a.g.e.*, s. 48-49.

357 *Torah* (תּוֹרָה= توراة), *moreh* kelimesine göre İbranice *yarah*, varah'a benzer. Yarah esasen "atmak" anlamına gelir ve bu sebeple o "ezberden okuma"ya işâret eder. Bundan Torah esasen "ezberden okuma=resital", ve "*moreh*" (מורה) ise '*yol gösterici*', '*öğretmen*' ve '*peygamber*' anlamlarına gelir.

rahat *anlamd*'yı temin eder[358].

Tora'yla ilgili bir tarafta, Tanrı bütün harf ve kelimeleriyle Hz. Musa'ya yazdırdığını iddia eden Ortodoks Yahudilik anlayışı, diğer tarafta Babil esareti dönüşü Ezra tarafından yeniden oluşturulan ve üzerinde bir takım düzeltmeler yapıldığını kabul eden rabbanî görüş yer alır[359]. Bazı rabbiler Sözlü Tora'yı Yazılı Tora'dan daha önemli görmekte; Yazılı Tora'da kronolojik ve edebî hata ve yanlışlıkların bulunduğunu, hatta Tora'nın başka bir kitapla nesh edildiğini söylemektedirler. Ayrıca Rabbilerin Hz. Musa'nın getirdiği Tora'nın kaybolduğu veya unutulduğu, Ezra'nın yeni bir Tora yazdığı şeklindeki söylemleri, Tora'yı Ezra'nın tahrîf ettiği yönündeki iddialara delil olarak gösterilmektedir[360]. Din-dil ve sözlü rivâyet ilişkisine geçmeden

---

[358] Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, s. 175.

[359] Bkz. M. Friedländer, *The Jewish Religion*, Kegan Paul, Trench, Trubner &Co. Ltd, Londra 1891 s.134-136; S.L. Gürkan, *Yahudilik*, s. 69; Mustafa Sinanoğlu, *"Eski Ahid ve Kur'ân-ı Kerîm'de Sîna Vahyi"*, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1998, sayı: 2, s. 1-22.

[360] Bkz. Ali Osman Kurt, *Babil Sürgünü Sonrası Ezra Önderliğinde Yahudiliğin Yeniden Yapılandırılması* (Danışman: Prof. Dr. Baki Adam, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü/basılmamış doktora tezi), Ankara 2006, s. 187 vd.
Yahudilerin Tora'ya bakış açılarını şöyle özetlemek mümkündür: *Çağdaş Yahudilik*'e Tanrının Tora'yı bütün harf ve kelimeleriyle Musa'ya yazdırdığı inancı geçersiz kılınmıştır. Onlara göre, Tanah; Tanrının Musa'ya yazdırdığı bir kutsal kitap değil, asırlar boyu tedricen gelişen, içinde ilahi unsur bulunduğu gibi beşeri unsurda bulunan bir kitaplar koleksiyonudur. Tabi ki, aynı anlayış Tevrat için de geçerlidir. Çağdaş Yahudilik, Aydınlanma sonrasında Yahudiliği çağdaş yaşama uydurma çabası içerisine girer. *Reformist Yahudilik*'e [ki bu hareketin öncüsü Moses Mendelssohn (1729-1786)'dur] Tevrat sâdece Yahudi halkının Tevrat'ıdır. Bu anlayışta Yahudilik dışındaki ahlakî öğretiler de kabul edilir. Bu anlayış vahyi kabul etmekle beraber, Eski Ahidi ve onun ilk bölümü olan Tora'nın muhteviyatının tümüyle vahiy kaynaklı olmadığını savunur. Bu anlayış, İsrailoğulları'nın Sina'da hiçbir dinî öğreti almadığını, orada sâdece Yasa'nın verildiğini ileri sürer. Vahiy, bu anlayışa göre, statik değil, gelişme gösteren bir sürecin adıdır. Dolayısıyla dogma olmadığı gibi, dinî ideallere ulaşmak için de vahye ihtiyaç duyulmaz. Çünkü akıl, insana yeter. *Liberal Yahudilik*, kısmen Reformistlere benzetmek mümkündür. Bu anlayış, belli bir sınıra sâhip olmayıp, dogmaya karşıdır. İnsan, bu anlayışa göre, doğruyu sâdece vahiyle değil, aklı ve sezgileriyle de öğrenebilir. Bunlar Tora'yı ve Tanah'ı eleştirmeye açıktırlar. Onlara göre, Kutsal Kitap, İsa'dan yüzyıl önce yaşamış İbranî yazarların, şairlerin ve dinî önderlerin öğretilerini, antik bilimini, felsefesini, tarihini, kanununu, şiirini, şarkılarını ve dramalarını ihtiva eder. *Muhâfazakâr Yahudiler*, reformist Yahudilere karşı ortaya çıkmış bir tepki hareketidir. Bunlar tarihsel geçmişe önem verdiklerinden ötürü *"Tarihsel Yahudîlik"* olarak da bilinirler. Bu anlayış, Reformist Yahudilikle Ortodoksluk arasında orta bir yerde bulunur. Bu anlayışa göre Tevrat'taki her harf ve her ifâde Tanrı tarafından gelmiş değildir. Tevrat, Tanrı kelamını içermekle beraber, detaylandırılmış emirler, deyimler, açık lafzî yapısıyla Tanrı kelamı değildir. Onlara göre Tora'nın tamamı, Musa'ya Sina'da verilmedi. Verilmiş olsaydı bile, onlara göre, bu beşerî bir kayıt ve anlayışın ürünü olurdu. Bu anlayış, Tora'nın kendisinin vahiy olmayıp, vahyin bir kaydı olduğu görüşünü benimser. Muhâfazakâr Yahudilikte, Tevrat'ın Tanrıdan olması önemli değildir. Önemli olan, Tora'nın, Tanrı'nın İsrail halkıyla birlikteliğinin bir kaydı olmasıdır. *Yeniden Yapılanmacı Yahudilik*, Yahudiliği bir medeniyet olarak tanımlar. Dolayısıyla Tora, Yahudi medeniyetinin ifâdesidir. Bu anlayış, Tora'yı, İsrailoğullarının gerçeği arama, kurtuluş yolu bulma çabalarının bir ürünü olarak görür. Onlar, Tora'nın Tanrı tarafından Musa'ya yazdırıldığı şeklindeki Rabbanî kaynaklı Klasik Ortodoks anlayışı

önce Yahudiliğin farklı bir yorumu olan Karaimlerin Talmud hakkındaki görüşlerine de bir alt başlık altında kısaca değinmek isteriz.

2. *Karaim Yahudiliğinde Sözlü Tora Meselesi*

Okumak anlamına gelen "קרא=q.r.' " sülasi fiil kökünden türeyen ve Rabbani külliyatı özellikle *Talmud*'u reddedip[361] sâdece *Yazılı Tora*'yı yani *Miqra*'yı takip edip okuyan anlamında "*Beney Miqra*" [בני מקרא] adını alan VIII. asırda Anan ben Da-vid'un görüşleri etrafında teşekkül eden bir Yahudi fırkasıdır[362].

Karaim Yahudilerine göre Talmud, Rabbanî Yahudiliğin şeriatleri, adetleri, örfleri ve dogmatik görüşleri dâhil Rabbilerin Hz. Musa ve onu takip eden Peygamberlere varıncaya değin gelen ilahî vahye dayandığına dâir herhangi bir kanıt ve otorite göstermeksizin uydurduklarından oluşmaktadır[363]. Onlara göre Rabbiler, Tora'nın Tanrı'nın sözlerinden herhangi birine ekleme ve ondan çıkarma yapmamaları hususunda[364] Tesniye 4:2; 12:1'de geçen apaçık emrine

reddederler. *Ortodoks Yahudilik*e ise, klasik Yahudilik anlayışı kâimdir. Bu anlayışa göre, Tora, bütün harf ve kelimeleriyle Tanrı'nın Musa'ya yazdırdığı ilahî bir vahiy kitabıdır. İlaveten, onun yorumu olan Mişna ve Talmud'un da ilahî vahiy kaynaklı olduğuna inanmaktadırlar. *Ortodoks Yahudiler*, Tora'nın vahyîliğini ve otantikliğini ispât sâdedinde sınırları zorlayıcı çabalar sergilerler. Bkz. Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, s. 193-209].
Bu anlamda, Kur'ân dışındaki Hz. Peygamber'in bütün sözlerini ilahî kaynaklı gören anlayışla, Ortodoks Yahudîliğin kutsal metinlere karşı tutumları arasında önemli bir benzerliğin olduğunu söylememiz mümkündür. Ehl-i Sünnet, Şia, Mutezile ve diğer İslamî anlayış tarzlarının kutsal ya da dînî metinlere yaklaşımlarının bu çerçevede ele alınması ayrı bir değerlendirme konusudur. Ancak, Kur'ân, Hadis-Sünnet ve Sahâbe uygulamaları ile ulemâ ve fukahânın sözkonusu otoritelere bağlılığı ya da ne ölçüde akıl ile nakli buluşturdukları ve birini ötekine önceledikleri türünden meselelerin mahiyeti, Kur'ân'la Hadis-Sünnet ve onların açıklama ve yorumları ile o açıklayıcı ve yorumcuların ne şekilde ve hangi kâidelerle ayırt edileceğinde saklıdır.

361 Chen-Melekh Merchavia, *Ha-Talmud be-Rei ha-Nazrut*, Jerusalem 1970; Daniel J. Lasker, *Karaism and Christian Hebraism: A New Document, Renaissance Quarterly*, Sayı: 59, Nu. 4 (Kış 2006), s. 1110.

362 Daniel J.Lasker, *Karaism and Christian Hebraism: A New Document, Renaissance Quarterly*, The University of Chicago Press, Sayı: 59, Nu. 4 (Kış 2006), ss. 1094-95; Moshe Gil, *"The Origins of the Karaites Karaite Judaism* içinde, (2003), ss. 73–118.

363 İslâmî gelenekteki *Ehl-i Kur'ân* ve *Ehl-i Hadis* taraftarlarının Kur'ân ve Hadis-Sünnetler hakkındak görüşleri ve buna dâir tartışmaları, *Rabbânî Yahudiler* ile *Karaim Yahudileri*'nin Yazılı Tora (Miqra) ve Sözlü Tora (Talmud) hakkındakilerle aynîlik derecesinde benzerlik arz etmektedir. Bu hususta bir çalışma yapma planı yaptığımızı ve buna dâir kaynak toplama aşamasını tamamladığımızı da bu meyânda belirtmek isteriz. Sâdece Ehl-i Hadisin görüşlerini ele alan çalışmalar için bkz. Kadir Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, Emin Yayınları, I. baskı, Bursa, 2007; Abdullah Aydınlı, *"Ehl-i Hadis", TDV. İslam Ansiklopedisi*, X/507-508; Mehmet Erdem, "*Ehl-i Sünnet Fıkıh Mezheplerinin Hadis ve Rey Ekolü Olarak Sınıflandırılmasına Eleştirel Bir Bakış*", *Dini Araştırmalar, Ehl-i Sünnet Özel Sayısı*, Cilt VIII, Sayı: 24. ss. 73-106.

364 Bu konudaki Talmudî uygulama ve yorumu için bkz. *TB*, Roş ha-Şana, 28b.

karşın[365]. Yazılı Tora'da yer almayan hususlarda düzenlemelerde bulunmuşlar, öncekilerin uygulamalarını derlemişler ve ardından bu düzenlemelere dâir rivâyetleri de talebeleri muhâfaza ederek biribirinlerinden aktararak insanların icad ettiği değer ifâde etmeyen dinsel törenler ve inançların yer aldığı büyük bir külliyat ortaya koymuşlardır[366].

Karailerin *Talmud* hakkında ortaya attıkları iddialarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

a. Yazılı Tora'da yer almayan herhangi bir ahkâmın (hükümlerin) yasallaştırılıp kanunî bir tarza getirilmesine ve uygulanmasına dâir imâ yollu olsa dahi *Tora*'da buna kapı açacak bir işâret yoktur. *Sözlü Tora* diye bilinen *Mişna* ve onun etrafında gelişen/ihdâs edilen edebiyat tamamen beşerî bir teşrî çabasının ürünü olup, Hz. Musa'nın getirdiği şeriatten yahut Nebevî kaynaktan alınmış değildir[367].

b. Rabbilerin yazdığı *Talmud*da yer alan kimi amelî uygulamalar[368], çoğu zaman *Yazılı Tora*'nın (Kitâbın) apaçık hükümlerine ters düşmekte ve çelişki arzetmektedir[369].

c. Talmud bilgini Rabbiler, kendi aralarında Kitâbın muhkem ve mânâsı açık olan uygulama ve hükümlerinin yer aldığı pasukları etrafında sonu gelmez sayısız tartışmalar kopararak rivâyetlerinin uydurma olduğunu yine bizzat kendi ağızlarıyla açığa vurmuşlardır. Bunun ötesinde yine Hilel ve Şammay yeşivaları tarafından bazen amelî bir hususa dâir iki farklı uçta biribirine zıt görüşün beyan edilmesi, onların bunda ilahî kaynağa dayanmadıklarını gösterir. Yine '*Şâyet Talmudî şeriat gerçekten ilahî menşeli ise, o zaman bu sözde şeriatın inşâ edildiği rivâyetler neden Hz. Musa'nın Şeriatındakiler kadar otoriter ve kesin değildirler*?' şeklindeki soru, Rabbanilerin cevap vermede zorlanacakları bir meseledir.

d. Rabbanilerin Musa şeriatı ve Nebevî-sünnetin (geleneğin) vârisleri ve sâhipleri

---

365 Devarim 4:2 "*Size emretmekte olduğum sözün üzerine [hiçbir şey] eklemeyin ve ondan [hiçbir şey] eksiltmeyin.*":
[לֹא תֹסִפוּ עַל־הַדָּבָר אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם וְלֹא תִגְרְעוּ מִמֶּנּוּ לִשְׁמֹר אֶת־מִצְוֹת יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם]

366 Bkz. Gerson D. Cohen, *Abraham ibn Daud's Sefer ha-Qabbalah*, Introduction, s. XLIII-XLIV.

367 Hartwig Hirschfeld, "*Early Karaite Critics of the Mishnāh*", *The Jewish Quarterly Review, New Series,* Sayı: 8, No. 2 (Ekim 1917), University of Pennsylvania Press, ss. 157-188.

368 Daniel J Lasker, "*Rabbanism and Karaism: The Contest for Supremacy*", *Great Schism in Jewish History*, ed. Raphael Jospe-Stanley M. Wagner, Ktav Publishing House: New York 1981, s. 47-72.

369 Samuel Poznanski, *Remarks on 'Early Karaite Critics of the Mishnah, The Jewish Quarterly Review*, New Series, Sayı:11, No.2 (Ekim,1920), University of Pennsylvania Press, ss.237-257; Zvi Ankori, *Some Aspects of Karaite-Rabbanite Relations in Byzantium on the Eve of the First Crusade, Proceedings of the American Academy for Jewish Research, American Academy for Jewish Research,* Sayı: 24 (1955), ss. 1-38.

karşın[365], Yazılı Tora'da yer almayan hususlarda düzenlemelerde bulunmuşlar, öncekilerin uygulamalarını derlemişler ve ardından bu düzenlemelere dâir rivâyetleri de talebeleri muhâfaza ederek biribirinlerinden aktararak insanların icad ettiği değer ifâde etmeyen dinsel törenler ve inançların yer aldığı büyük bir külliyat ortaya koymuşlardır[366].

Karailerin *Talmud* hakkında ortaya attıkları iddialarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

a. Yazılı Tora'da yer almayan herhangi bir ahkâmın (hükümlerin) yasallaştırılıp kanunî bir tarza getirilmesine ve uygulanmasına dâir imâ yollu olsa dahi *Tora*'da buna kapı açacak bir işâret yoktur. *Sözlü Tora* diye bilinen *Mişna* ve onun etrafında gelişen/ihdâs edilen edebiyat tamamen beşerî bir teşrî çabasının ürünü olup, Hz. Musa'nın getirdiği şeriatten yahut Nebevî kaynaktan alınmış değildir[367].

b. Rabbilerin yazdığı *Talmud*'da yer alan kimi amelî uygulamalar[368], çoğu zaman *Yazılı Tora*'nın (Kitâbın) apaçık hükümlerine ters düşmekte ve çelişki arzetmektedir[369].

c. Talmud bilgini Rabbiler, kendi aralarında Kitâbın muhkem ve mânâsı açık olan uygulama ve hükümlerinin yer aldığı pasukları etrafında sonu gelmez sayısız tartışmalar kopararak rivâyetlerinin uydurma olduğunu yine bizzat kendi ağızlarıyla açığa vurmuşlardır. Bunun ötesinde yine Hilel ve Şammay yeşivaları tarafından bazen amelî bir hususa dâir iki farklı uçta biribirine zıt görüşün beyan edilmesi, onların bunda ilahî kaynağa dayanmadıklarını gösterir. Yine *'Şâyet Talmudî şeriat gerçekten ilahî menşeli ise, o zaman bu sözde şeriatın inşâ edildiği rivâyetler neden Hz. Musa'nın Şeriatındakiler kadar otoriter ve kesin değildirler?'* şeklindeki soru, Rabbanilerin cevap vermede zorlanacakları bir meseledir.

d. Rabbanilerin Musa şeriatı ve Nebevî-sünnetin (geleneğin) vârisleri ve sâhipleri

---

365 Devarim 4:2 *"Size emretmekte olduğum sözün üzerine [hiçbir şey] eklemeyin ve ondan [hiçbir şey] eksiltmeyin."*:
[לֹא תֹסִפוּ עַל־הַדָּבָר אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם וְלֹא תִגְרְעוּ מִמֶּנּוּ לִשְׁמֹר אֶת־מִצְוֹת יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם]

366 Bkz. Gerson D. Cohen, *Abraham ibn Daud's Sefer ha-Qabbalah,* Introduction, s. XLIII-XLIV.

367 Hartwig Hirschfeld, *"Early Karaite Critics of the Mishnāh", The Jewish Quarterly Review, New Series,* Sayı: 8, No. 2 (Ekim 1917), University of Pennsylvania Press, ss. 157-188.

368 Daniel J.Lasker, *"Rabbanism and Karaism: The Contest for Supremacy", Great Schism in Jewish History,* ed. Raphael Jospe-Stanley M. Wagner, Ktav Publishing House: New York 1981, s. 47-72.

369 Samuel Poznanski, *Remarks on 'Early Karaite Critics of the Mishnah, The Jewish Quarterly Review,* New Series, Sayı:11, No.2 (Ekim,1920), University of Pennsylvania Press, ss.237-257; Zvi Ankori, *Some Aspects of Karaite-Rabbanite Relations in Byzantium on the Eve of the First Crusade, Proceedings of the American Academy for Jewish Research, American Academy for Jewish Research,* Sayı: 24 (1955), ss. 1-38.

oldukları şeklindeki iddiaları bütün Yahudilerin mahşeri vicdanı tarafından tasdik edilmemiştir[370]. Ancak bilindiği üzere, *Yazılı Tora*'nın emir ve hükümlerinin yasallığına-geçerliliğine ve ilahî kaynaklı olduğuna tüm Yahudiler tanıklık etmişlerdir. Bu durumda Rabbani hukuk ve *Talmud*, Hz. Musa'nın şeriatı olan *Yazılı Tora*'nın otoritesini kazan(a)mamıştır[371].

VIII. asrın ilk yarısında Yahudilik ve İslam'ın[372] kültürel karşılaşmasıyla neşet eden[373] Sadukî menşeli[374] ve eklektik bir Şeriatı olan Karaim Yahudilerinin yukarıda özetle verdiğimiz Rabbanî Yahudilik ve Talmud hakkındaki görüşleri[375], İslâmî dönemde Yahudî-Hristiyan ve Müslümanlarca geliştirilen karşılıklı polemik ve reddiyelere zemin hazırlamıştır[376].

3. *Din-Dil ve Sözlü Rivâyet Olgusu ve İlişkisi*

Din ile *sözlü* rivâyet ilişkisinin nereden kaynaklandığını izah etmek güç bir meseledir. Zirâ, *dil*, sözlü gelenek ve ona âit unsurların fizyolojik esasını oluşturduğu ve onları taşıdığı varsayılırsa, *din* de, bunun ötesine sahip üst bir güce, yanî şifahî geleneğin mânevî zeminine sahiptir. Öyle ki, *din* kurduğu, koruduğu ve bir araya getirdiği gelenekler yumağı yoluyla sosyolojik yapıya şekil verir. Bu yönüyle, sosyal hayatta, *din*'le sözlü rivâyet arasında sıkı bir bağ kurmak mümkün olabilir. Öyle ki, *din*'in sâbit ve temel kaynaklarından ziyâde, sürekli zihinlerde yer eden ve gönüllerde gelip eylemlere medâr olan tarafları daha etkin rol oynar. Bu bağlamda, Hadislerin korunması (*hıfz*) ve taşınmasının (*tahammül*) arkaplanında yatan en önemli âmil-

---

370 Leon Nemoy, *Ibn Kammūnah's Treatise on the Differences between the Rabbanites and the Karaites, The Jewish Quarterly Review, New Series*, Vol. 63, No. 3 (Ocak, 1973), ss. 222-246; a.mlf., *Ibn Kammūnah's Treatise on the Differences between the Rabbanites and the Karaites, Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 36 (1968), ss. 107-165.

371 Bkz. Gerson D. Cohen, *a.g.e.*, s. XLIV.

372 M.Cook, *'Anan and Islam: The Origins of Karaite Scripturalism'*, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 9: 1987, ss. 161-182.

373 Yoram Erder, "*Early Karaite Conceptions about Commandments Given before the Revelation of the Torah*", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Sayı: 60 (1994), American Academy for Jewish Research, ss. 101-140.

374 Y.Erder, '*The Karaite Sadducee Dilemma*', *Israel Oriental Studies*, 1994, 14, ss. 195-226.

375 Bkz. Moshe Perlman'ın Samuel el-Mağribî'nin '*Ifhâm al-Yahûd: Silencing the Jews*' adlı eserinin İngilizceye çevirisine yazdığı "*Introduction*" (Giriş) kısmı, s.15-25.

376 Bkz. Robert G. Hoyland, *Seeing Islam As Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish And Zoroastrian Writings On Early Islam*, The Darwin Press, Inc., Princeton (*Studies in Late Antiquity And Early Islam* 13)New Jersey 1997.

lerin başında, onların kutsal sıfatını hâiz olmalarıdır. Aksi takdirde, Hadis ve Sünnet'in bir sistematiğe sahip olarak, bugüne kadar gelmesi imkânsız olabilirdi. Aynı şekilde, Tora'nın da hahamlarca ezberlenip nesiller boyu sonradan yazıya geçirilip ibadet hayatının içinde yaşatılmaya çalışılması da, İslamî gelenekteki gibi kutsallık atfedilmesi olgusundan neş'et ediyor olsa gerek. Ayrıca, pek çok ilkel kültürün, kendi totem ve klanlarını korumak adına yaptıkları resim ve sembolleri muhâfaza etmek güdüsü ve anlayışı, kutsal olana duyulan bu derûnî saygıdan kaynaklanır[377]. Dinin Kur'ân'dan sonra ikinci ve en önemli kaynağı kabul edilen hadislerin metodolojisinin teşekkülünde de dinî hassasiyetin rolü, bu anlamda önem arz eder.

4. Sözlü Rivâyet'in Fenomenolojik Doğası

Hadis ve Sünnet bir dönem sonra tarihsel bir anlatı ve rivâyet olarak kabul edilir hâle gelmiş olmalı ki, bunu bir rivâyet ve bu rivâyetin bir figürü ya da rivâyet metodu geliştirme çabaları baş göstermiştir. Geniş anlamıyla Hadis'e ve Sünnet'e Peygamber'in bütün evreniyle ilk muhâtap olanların, bu '*evren*'i bir '*rivâyet*' unsuru gibi algılamadıklarını ve kendilerini '*râvî*' psikolojisi ve görevli bir taşıyıcı olarak hissetmediklerini söylemek mümkündür.

İlk görgü tanığı, duyanı ve ileteni [...] olarak râvîler, bir yazarın kendi meramını aktarmada çektiği sıkıntı ve kaygıyı duymaksızın bunu almıyorlarsa, o zaman onların aldıklarından anladıklarını* aktardıklarını söylememiz mümkündür. Sonraki zamanda râvîlerin neyi ne kadar ve nasıl alıp almadıkları hakkındaki metodik yaklaşımları râvîlerin yaptıklarının özünü ortaya koymaktan çok, metod inşâ'ına girişenlerin niyetini ifâde eder gözükmektedir. Yoksa rivâyet râvînin anladıkları, anlatılan ve görünene âit olmaktan öte bir şey ifâde etmeyebilir. Bu da, rivâyet hâlinde olanın Peygamber'in söz, eylem, düşünce ve bakış tarzlarından râvînin çıkarsadığı şey'dir.

Peygamber'e âit olanın taşıyıcıları olan râvîlerin bu rivâyetleri aktarmada sözlü aktarım türleri[378] yanında bu sözlü olanı hangi tarzlarda aldıkları önemli bir sorun-

---

[377] Totem, tabu, klan, resim ve sembollere dâir inançlar hakkında detaylı bilgi için bkz. Emile Durkheim, *Dinî Hayatın İlkel Biçimleri*, (çev. Fuat Aydın), Ataç Yayınları, İstanbul, Mayıs 2005, s. 115, 131 vd., 161 vd., 231 vd.

* =al*abil*diklerinden anla*yabil*diklerini

[378] Bkz. Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*, s. 81-82; 95-99.

saldır. Metin hâlinde hadislerin tertibi ve cümle kalıplarına yerleştirilmesi, paragraflanması ya da vurgularla okunması, başlıbaşına kalıpların anlamla yakın ilişkisine doğrudan tesir eder gözükmektedir. Hadislerin birer anlatı olarak geldikleri ve o anda yazıldıkları –ki bu çok azı için geçerlidir- farz edilirse, bu durumda bile anlatının kazandırdıkları ve kaybettirdiklerine rıza gösterilmelidir.

Karşımızda anlaşılmaya muhtaç bir metin olarak duran Hadis, aslında, bir zamanda geçmişte anlaşılmayanların kendisiyle anlamlı hâle geldiği açıklamalar ve açıklayıcı sözlerdi. Peygamber'in belki de Kur'ân kadar bağlayıcılığı olmasın diye Metn'e dâhil etmek istemediği geçici, kimi zaman özel ya da bir durumla mukayyed olan açıklamalarıydı: Hadisler, aynı zamanda, hâdiseler, yeni bir olgu karşısında dile gelen kendiliğinden gelişen peygamberî tepki ve yansımalar hükmündeydi.

'Kur'ân'ı açıklayıcı-düzenleyici-yorum olarak hadisler' ayrı birer fenomen olduklarından, kendileri açıklayıcı iken, bir zaman sonra açıklanma ve yorumlanmaya medâr hâle gelmeye başlayınca, sünnetin şer'î konumu sorgulanır olmuştur. Peygamber'e Kur'ân'ın yanında bir benzerinin verildiği sözünü Sünnet'e yoranlar bir tarafa bırakılırsa, önümüzde yazılı olarak duran bir zamanlı canlı şahitler olan şimdiki kadavralarına ne tür bir metodla ve nasıl bir bakış açısıyla bakmamız icap edecektir.

5. Hadislerin Lafzıyla Rivâyeti İmkanı ve Sözlü Rivâyet İlişkisi

Hadislerin harfi harfine rivâyetinin güçlüğü, imkânı ya da sınırları tartışmanın mihenk noktalarından biri olarak dururken, hadislerinin ne kadarının lafzıyla aktarıldığını savunmak veya bir takım rakamlar telaffuz etmek doğru olmasa gerek. Burada mesele aşılıp lafzıyla rivâyet edilenler bile olduğu düşünülse bile; anlama, yorumlama ve açıklama problemi hala önümüzde duracaktır. Bu yönüyle meselenin sâdece lafzen rivâyetin sınırlarını ve lafzen rivâyet formlarını belirlemekle çözülmüş olmaz.

Çünkü sözlü olan dil ile yazılı olan dil arasında ön bir kavram olarak kabul edilecek söylem'in de lafızla rivâyetin imkânının doğasını belirlemede ve onun uygun şartlarda kritiğini yapmada bize yardımcı olacaktır[379]. Dil ya konuşulup yazıya geçi-

---

[379] *'Sözlü dil'* ile *'yazılı dil'* arasındaki ayırımın ön kavramı savı Paul Ricoeur'dan ödünç alınmıştır. Bkz.

nilir, ya yazılıp konuşulur, ya önce konuşulup yazıya, ya önce yazılıp sonra konuşmaya veyahut her ikisinin bir arada olduğu şartlarda gelişir. Şimdi biz hadislerin vazılması meselesi çerçevesinde bunu ele alalım:

1. Öncelikle hadislerin (özellikle *kavlî* olanın) Peygamber tarafından yazılıp-hazırlanıp-konuşma metni olarak derlenmediğini, ashaba şifahen-irticalen söylendiğini düşünmek tarihsel olarak uygun gözükmektedir. Kısaca, hadisler yazıya dökülen bir metin titizliğinde oluşturulup serd edilmedi. Kendiliğinden tabii bir ortamda söylendi. Hele sözkonusu '*Sünnet*' olunca, bunun senaryosu hayatın ta kendisidir.

Zirâ Peygamber'in yazıyı bu kadar gelişmiş bir tarzda kullanmasının şartları zaten mevcut değildi. Kısaca, burada yazılı bir metnin hayata tatbiki değil, 'hayatın gerçekliği'nin 'gerçekleşmiş' hâlinin yazılı metne dönüşmesi sözkonusu edilebilir Hadis ve sünnetin metin hâllerinin arkaplanında şu sebeplerden bazıları yer alabilir:

a. Peygamber hayatın içinde yaşarken bu sözleri çoğu zaman yaşananlar üzerine belli zamanda belirli kişilere göre irad etmiştir,

b. Peygamberin içinde yaşadığı kültürün şifahiliği zaten yazının öncelendiği bir gelenekten farklı olmayı zarûrî kılar,

c. Peygamber toplumun değerlerini değiştiren bir üslûbu benimsediğinden yine onların değer verdiklerinden hareketle değerlerini yeniden ele almak, değiştirmek ve yerine yenilerini koymayı hedeflemek durumundaydı,

d. Kendisinin yabancısı olduğu bir üslûbu yazıya yabancı hatta karşı bir topluma sunması, benzemekten korktuğu diğer iç-dış, yakın-uzak kültürlerce zaten karşı bir tepkiye sebep olacağı düşüncesi.

Çünkü ehli kitap diye nitelendirilen Yahudiler, Hristiyanlar ve diğer küçük cemaatlerin sahip oldukları az da olsa yazılı materyal böyle bir tepkisel-tavrın geliştirilmesini zaruri kılmıştır. Aksi takdirde, zaten var olan Peygamberin cinlerden haber aldığı ve delirdiği şeklindeki iddialara o zamanda bile bir takım başka iddiaların karışması ve böylece dinin orada değerini kaybetmesi sonucunu doğurabilirdi. Bilinir ki, İslam âdeta yeniden inmiş bir Yahudilik veya Hristiyanlık gibidir. Tek farkı; onlardan aldıklarını yeniden insanlığın gelişen evrenine göre uyarladıktan sonra

---

A.mlf., "*Anlamlı Eylemi Bir Metin Olarak Görmek*" (*Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, derleyen Paul Rabinow-William Sullivan; Tercüme: Taha Parla),Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul 1990, s. 27 Bu makalenin bir başka yerde yapılan tercümesi için bkz. Hüsamettin Erdem, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, "*Paul Ricouer, Metin Modeli: Bir Metin Olarak Anlamlı Eylem*", s.100-125.

tekrar bir başka uygun formda sunmasıdır. Bu anlamda kardeş olan peygamberlerin biribirinden farklı getirecekleri bir şeyleri yok, *farklılık* onların getirdiklerini (*hangi*) topluma (*nasıl*) bıraktıklarında başlar. Bu farklılığın pek tabii bir durum olarak kabul edilmesi insan doğasının gereği iken, farklılıkların fıtrat çerçevesini aşması ise fıtrata aykırıdır. Bu anlamda, başta ifâde ettiğimiz, Peygamberin söylem dünyasının sınırlarını belirleyen ortamdan bağımsız bir Hadis tarihi ya da Usûlü düşünmek *-ki çoğunlukla bu tür yaklaşımlarla konular ele alınmış-* gerçeğin kendisinden sürekli uzaklaşmaktan başka bir şey ifâde etmeyecektir.

Tümce dilbiliminin dört özelliği bir araya geldiğinde konuşma düzleminde bir olay olarak kurulur. Burada en önemli nokta, bu dört özelliğin ancak dilden söyleme geçiş hareketinin gerçekleştirildiği anda ortaya çıkmasıdır. Buna göre, Hadisler (sözlerin/konuşmanın) Peygamber ağzından çıktığında bir söylem olarak "*zamansaldır*"lar ve bir "*şimdi*" içerisinde vukû bulurlar. Hâlbuki Peygamberin konuştuğu dil, özelde zamanın dışındadır ve hep vardır. O halde, Peygamber'in konuşma olayı dil sistemi içinde "*söylem anı*"dır. Dilin bir öznesi olmadığına ve "*kim konuşuyor?*" sorusu bu düzlemde geçerli olmadığına göre, söylem, pek çok karışık ve karmaşık göstergeler yoluyla o sözü serd eden konuşmacıya yani Peygamber'e geri göndermelerde saklı kalır. Bu durumda "*söylem anı*" kendi kendine göndermeler yapan bir mekanizmadır. Peygamberin konuştuğu dildeki göstergeler sâdece aynı sistem içindeki başka göstergelere gönderme yapacaklarından, bu dilin bir zamansallığı, öznelliği ve dünyasından bahsetmek te imkânsız olur.

Bunun yanında, Peygamberin sözleri söylem olarak kurulurken bir şey veya olay üzerinedir. Yani hadisin söylemi, betimlemek, anlatmak ya da temsil etmek zorunda olduğu bir dünyaya göndermede bulunur. Böylece dilin sembolik işlevi o dünya içerisinde bir söylem vasıtasıyla gerçekleşir. Hadislerin kendilerinin aktarıcısı olan dil iletişimin şartı ve bu iletişime âit şifre ve kodların taşıyıcısı olmasının yanında, asıl bu mesajların alınıp verildiği yer söylemdir. Dolayısıyla, söylemin bir dünyası, kişisi ve seslenilen bir muhâtabı vardır. Hadisler bir konuşma olarak kabul edilirse, bu yukarıda geçen dört özellik sâdece dilden söyleme geçiş hareketinin gerçekleştiği anda ortaya çıkar. Bu durumda, hadislerin yani konuşmanın bir olay olarak savunulması sâdece dilsel yetkinliğimizin o dilden söyleme geçiş sürecinin somut bir performansının görünür kılınması durumunda söz konusu edilebilir. Şâyet dilsel yetkinliğimiz bu söyleme geçiş sürecini müşahhas bir şekilde tanımlayamazsa, söylemi anlamak bir problem olarak karşımıza çıkar.

2. Hadislerin anlam evreni âyetlerin koyduğu sınırlar içerisindeki bir dil üzerine

kurulmuştur. Bu dil, grameri olmayan bir tabii dildir. Yani anlamın dili veya anlam dilidir.

3. Hadislerin dili, konuşulup aynen yazıya geçirilemediği gibi, konuşulanların tamamının da kaydını olanaklı görmek de doğru değildir. O an ilgi bulanlar sonradan belleklerde kalan kadarıyla sonraki ortamın şartları içerisinde oluşturulmuştur. Bu durumda, hadislerin dili Peygamberin konuşmasının sonradan şartlara göre kişilerin o olay kurgusunu örgüleme yetenekleriyle sınırlıdır. Bu durumda söyleni anlamanın güçlüğü bir başka şekilde belirecektir.

4. Hadislerin harfi harfine aktarıldığı düşünülse, mümkün görülse bile *-ki bu çok zordur-* bunların göstergelerinin nerelere atıflar yaptığını tesbit etmek imkânsız derecesinde güçtür.

6. *Sözlü Rivâyet'in 'Anlam' İle Aktarılma Zarureti*

Hadislerin anlamı ile aktarımı meselesi[380] sâdece günümüz için mesele teşkil

[380] Hadisleri mânâ ile nakletmek mânâsına gelen rivâye bi'l-ma'nâ, lafz ile rivâyet (rivâye bi'l-lafz)ın karşıtı olarak kullanılan bir tabirdir. Hadisçiler arasında münakaşa konusu olan "mânâ ile rivâyet", hadislerin sözlerinde hiçbir değişiklik yapmadan, Hazreti Peygamberin ağzından çıkan harf ve kelimeleri ile nakletme (lafız ile rivâyet)nin aksine, hadisi ya kısaltarak, ya da hadis metnindeki kelimelerin müteradiflerini kullanarak, fakat her hal u kârda hadisin asıl mânâsını bozmadan yapıldığı düşünülen rivâyetlerdir. Muhammed İbn Sirîn (ö. 110) ve Mâlik İbn Enes (ö.179) gibi bazı imamlar, hadislerin mânâ ile rivâyetine karşı gelmişler, büyük bir çoğunluk ise, hadisin mânâsını bozmamak şartı ile, değişik lafızlarla rivâyet edilmesinde bir beis görmemişlerdir. İmam Şâfi'î, Kur'ân'ın yedi harf üzere inzâl olunduğunu bildiren hadise istinaden, Kitabullah'ın mânâ bozulmaksızın yedi değişik kıraatla okunması câiz olduktan sonra, hadislerin de aynı şekilde değişik lafızlarla rivâyetinin bitarîkıl evlâ câiz olacağı görüşünü ileri sürmüştür. Bazı sahâbeden gelen rivâyetler de mânâ ile rivâyetin cevazına delâlet etmektedir: Beyhakî'nin rivâyetine göre Mekhûl ve Ebû'l-Ezher, sahabî Vâsile İbnu'l-Eska'a "Bize Hazreti Peygamberden işittiğin, içinde vehim, ziyade ve nisyan eseri bulunmayan bir hadis rivâyet et" dedikleri zaman, Vâsile onlara, herkesin Kur'ân okuduğunu, pek çok kimsenin onu iyi bir şekilde hıfzetmediğini ve bu sebeple okurken bazan *vav*, ya da *elif* ilâve ettiğini yahut noksanlaştırdığını, oysa Hazreti Peygamber'den yalnız bir defa işitilen hadislerin rivâyetinde bu çeşit ilâve ve eksiltmelere engel olunamayacağını söylemiş ve *"Biz size mânâ üzere hadis rivâyet ettiğimiz zaman, bu sizin için yeter"* demiştir. Aynı şekilde, Câbir b. 'Abdillah, Huzeyfe'den *"Biz çok hadis nakleden bir kavimiz; bu sebeple bazen takdim ve tehir yaptığımız olur"* dediğini nakletmiştir. Tâbiûn tabakasına mensup birçok hadisçi de rivâyet bi'l-mânâyı tecviz etmiş; yeter ki takdim ve te'hîrin yahut metindeki kısaltmaların veya ilâvelerin kasıtlı olarak yapılmamasını ve hadisin mânâsının her ne surette olursa olsun bozulmamasını, bu çeşit rivâyetin başlıca şartları olarak ileri sürmüşlerdir. İbn Hacer bu konudaki ihtilâflara işaret ederek şöyle der: Hadisin mânâ ile rivâyetine gelince, bu konudaki ihtilâf da meşhurdur. Hadisçilerin çoğu, mânâ ile rivâyetin câiz olduğu görüşündedirler ve bu husustaki en kuvvetli delilleri, İslâm şeriatının yabancı milletler için kendi dilleri ile izahının cevâzı üzerindeki icmâ'dır. Buna göre, dine taalluk eden bir şeyin yabancı dile çevrilmesi câiz olunca, aynı şeyin yine Arapçaya çevrilmesindeki cevâz evlâ olur. Zirâ Arapça bir metnin mânâ ile rivâyeti, yine aynı metnin Arapça olarak değişik kelimelerle ifâde edilmesi, bir bakıma tercümesi demektir. Bkz. Suyuti, *Tedrîb*, s. 311-312; Hatib, *Kifâye*, s. 188-189.

etmeyip, tarihsel akış içerisinde hadis usûlü ve tarihi eserlerinin önemli tartışmalarını oluşturmuştur[381]. Biz hem usûl hem metin hem de ciltli hadis mecmuaları arasına sıkışmış bazı rivâyetler ve değerlendirmeler ışığında bu başlığı yeniden tartışmayı ve buradan konumuzun aslına taalluk eden tarafı yakalamayı ümid ediyoruz. Mânâ ile rivâyetin anlatıldığı usûl kitapları Peygamber'in aktaracağımız şu hadisine istinad eder:

"Ebû Nu'aym el-Isfehânî *Ma'rifetü's-Sahâbe* adlı eserinde Abdullah b. Süleyman b. Ükeyme el-Leysî'nin: "Ey Allah'ın Resûlü! Ben sizden hadis işitiyor (سماع =*semâ*) onu duyduğum gibi bir harf fazla ya da eksik olmaksızın olduğu gibi aktaramıyorum" dediğini bunun üzerine Peygamber'in de: "*Haramı helal, helalı da haram kılmayıp mânâyı isabet ettiğiniz sürece benden hadis aktarmanızda bir beis yoktur*" buyurduğunu aktarır. Bu hadis el-Hasan'a aktarılınca Hasan *"eğer bu hadis olmasaydı, biz bir hadis dahi rivâyet etmezdik"* der[382].

Kâsımî "Hadislerin lafızla rivâyeti yanında mânâ ile rivâyetine de ruhsat verildiği herkesçe malumdur. Zirâ sahâbeden Ali, İbn Abbâs, Enes b. Mâlik, Ebû'd-Derdâ', Vâsıle b. el-Eska', Ebû Hureyre ve tabîûndan sayılamayacak çok kişi ki bunların başında Hasan el-Basrî, Şa'bî, Amr b. Dînâr, İbrahim en-Neha'î, Mücâhid ve İkrime gibileri kendi hayatlarının yazıldığı kitaplarda çeşitli lafızlarla gelen haberlerle nakledildiğini aktarır" [383].

İbn Sîrîn *"Ben farklı lafızlarla rivâyet edilen ama mânâsı tek olan on hadis işittim"* der. Aynı şekilde Ashabın Peygamberden rivâyet ettikleri hadislerin lafızları farklıdır: Kimisi hadisi tam olarak, kimisi mânâ ile kimisi kısaltarak (*muhtasaran*) ve bazıları da aynı anlama gelen kelimelerin müradiflerini getirerek rivâyet ediyorlardı ki bunlar hadis asıl mânâsından asla sapmıyorlar ve kasten de yalan isnâd etmeye yeltenmiyorlardı. İmrân b. Müslim'den rivâyet edilir ki: Bazı kimseler Hasan'a ey

---

[381] Bkz. Enbiya Yıldırım, *"Hadislerin Mana İle Rivâyeti", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996, sayı:1, ss. 279-314.

[382] Ebû Nu'aym el-Isfehânî, *Ma'rifetü's-Sahâbe*, IX, s. 440; ayrıca bir varyantı için bkz. *a.g.e.*, XII, 56; *el-Şezau'l-Feyyâh*, I, 364. Rivâyet zinciri şöyledir: Sehl b. es-Sırrî ⇐ Habîb b. Ebî Habîb ⇐ Ahmed b. Mus'ab ⇐ Ömer b. İbrahîm ⇐ ('an) Muhammed b. İshâk ⇐ ('an) Süleym b. Ükeyme ⇐ ('an) ⇐('an) babasından ⇐ ('an) dedesinden :
يا رسول الله ، إني أسمع منك الحديث ، ولا أستطيع أن أؤديه كما أسمع ، ازيد حرفا او انقص قال : إذا لم تحرموا حلالا أو تحلوا حراما وأصبتم المعنى فلا باس.

[383] Kasımî, *Kavâidü't-Tahdîs*, I, 221.

Ebû Saîd: Sen hadisi en güzel bir üslûpta rivâyet edersin ve en fasih bir dille aktarırsın! Ya biz ne yapalım o da bunun üzerine: "*Mânâ isabet ediyorsa bunda bir sakınca yoktur*" der. Nadr b. Şümeyl der ki: "*Hüşeym mânâyı bozacak derecede çok dilbilgisi hatası (lahhân) yapıyordu, ben bunu görünce sizin için onun hadisinde gördüğüm hatalarını düzeltmek için (i'râbı) kelimelere güzel elbiseler giydirdim*". Nadr b. Şümeyl Nahivciydi[384], Süfyan "*Bir mecliste eğer hadislerin lafızlarında taviz verilmiyorsa biliniz ki o benim*" derdi.

Bir adam Yahya b. Sa'îd el-Kattân'a hadisin lafzının farklı bir okunuşunu sormaya başladı. Bunun üzerine Yahya: Ey Adam! Dünyada Allah'ın kitabından daha büyüğü yok ama yine de bir kelimenin yedi kıraat üzere okunmasına ruhsat verilmiştir, bu hususta fazla ileri gitme" demiş. Suyutî, *Şerhü't-Takrîb* adlı eserinde şunları söyler: Eğer râvî rivâyetin mânâsını bozan şeyleri bilmiyor ve lafızlara hâkim değilse, onun işittiği rivâyeti, kesinlikle mânâ ile rivâyet etmesi uygun değildir. Duyduğu lafzı algılayıp ve onun bilgisine sahip olduğunda ancak rivâyet edebilir. Hadisçi, fakih ve usûlcü bir grup ise râvînin ancak lafızla rivâyet edeceği görüşündedirler. İbn Sirin, Saleb ve Ebûbekir er-Razî bu görüştedirler.

İbn Ömer'den rivâyet edilir ki, eski ve yeni ulemanın büyük bir kısmı ve dört imam bütün bu durumlarda mânâ ile rivâyeti uygun görürler. Zaten sahâbeye âit onlarca lafzı biribirinden farklı ancak mânâsı aynı olan ve bunu destekleyen rivâyetler vardır. Beyhakî, Mekhûl'den şunları aktarır: Bir gün ben ve Ebû'l-Ezher Vasîle b. el-Aska'ın yanına çıktık. Ve ona dedik ki : "*Bize Resulullah'tan duyduğun ve içinde vehim, fazlalık ve unutma olmayan bir hadis söylesene!*" bunun üzerine Vâsile: "*Sizden birinizin hiç Kur'ân'dan bir şey okudu mu? Biz de evet, ama biz gerçekten Kur'ânı ezbere bilmiyoruz ve bazen vav ve elifi eksik getirebiliyoruz*" dedik. Bunun üzerine o: "*Bu aranızda yazılı olup duran bir kitapken onu ezberlemiyorsunuz! Ve siz bazen bunda bile fazlalık ve eksik yaptığınız hususunda tereddüte düşüyorsunuz. Peki nasıl oluyor da, Resûlullah'dan sâdece bir kez duyduğumuz hadisleri size mânâ ile aktarmayalım!*"[385] dedi.

Tirmizî: "*İşittiği bir hadisi kendisinden sonraki birine aktarmak isteyen kişi, mânayı tağyir etmedikçe lafzını değiştirmesinde bir sakınca yoktur*" der. İbn Fâris cüzünde:

---

[384] Kasımî, *a.g.e.*, aynı yer.
[385] Bkz. Kasımî, *a.g.e.*, I, 222.

Râvilerden bozuk cümleden hoşlanmayan ve onu düzelten kişi hakkında: Bu tesbit yöntemi son derece güzeldir. Lakin ilim ehli mânâyı aktardıklarında çok gevşek davrandı. Keşke lafzı olduğu gibi aktarmak zorunlu olsaydı da, bir tek harf ihmâl edilmeseydi! Ve Peygamber kendisinden işittiklerini sağlam tesbit etmeyi aynen vahyin mânâ ve lafzının değişmesinin câiz olmadığı şekilde kayıd altına alınmayı emretseydi. Eğer onlara bunu emretmemişse, o zaman duyduğu bir lafzı güzel bir şekilde eda olsa da, hadisi mânâ ile rivâyetinde gevşek bir tutum sergilemesi muhtemeldir. İbn Hacer, *Şerhu'n-Nuhbe* adlı eserinde "*Mânâ ile rivâyete gelince bu hususta ihtilâf herkesçe bilinir. Buna rağmen çoğunlukla mânâ ile rivâyete cevaz verilir. Buna izin verilmesindeki en güçlü kanıtları, şeriatın Arap olmayanlara açıklanması yönündeki izne dâir icmâdır. Hadisleri bir başka dile çevirmek ve açıklamak câiz ise, bunun Arapçada yapılması hayli hayli câiz olur. Denilir ki, bu izin münferid durumlarda olur da bütünde olmaz. Yine mânâsı zihninde olup da kelimesi kelimesine aklında tutamayan kişinin de bunu aktarmasında bir sakınca yoktur. Aslında doğru olan lafızlarda tasarruf yapmaksızın hadislerin kelimesi kelimesine aktarılmasıdır. Kadı Iyaz Mânâ ile rivâyet kapısının güzel bir şekilde mânâ ile rivâyet edemediği halde ettiğini zanneden kimsenin eline düşürmemek maksadıyla kapatılması gerekir. Zaten geçmişte ve şimdi bu hususta aynı duruma düşenlerin sayısı çoktur*" der[386].

Bazı muhaddisler "نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها" hadisini[387] delil göstermek sûretiyle mânâ ile rivâyetin karşısında durmuşlardır. Onlara göre, bu sözlerin cevâmiu'l-kelime (*sözü özlü söyleyebilme yetisi*) has olup ve bunların başka bir ibâre ya da fazlalık ve eksiklikle nakli doğru değildir. Bize göre ise, hadisi edâdan kasıt lafzın nakli değil, bilakis mânânın değiştirilmeksizin aktarılmasıdır. Elbette ki, hadisin lafızlarının olduğu gibi aktarılması daha tercihe şâyân olsa da, mânâ bozulmaksızın rivâyet de aynı ölçüde değerlidir. Bazı hadislerin belli şartlarla rivâyetine izin verilmesini İbn Hacer *Şerhu'n-Nuhbe*'de şöyle izah eder: Hadislerin kısaltılmasına gelince (*ihtisâru'l-hadis*) çoğunluk hadisi ihtisar eden kişinin âlim olmasını bu cevazın şartı olarak görür. Çünkü âlim kişi hadisin kısaltma yaptıktan sonra geriye kalan kısımla anlamın bozulmasına taalluk etmeyecek şekilde kısaltır. Böylece, hadisin ne delâletinde ihtilâh oluşur ne de beyan edilecek husus halel görür. Halbuki

386 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar fî Tavzîhi Nuhbeti'l-Fiker*, s. 119-120; Kasımî, *a.g.e.*, I, 224.
387 Hadisin kaynakları için bkz. İbn Hibbân, *Sahîh*, I, 268, nu: 66, 69; II, 455, nu: 680; Tirmizî, *Sünen*, V, 33, nu: 2656; V, 34, nu: 2657-58; Dârimî, *Sünen*, I, 86, nu: 228-9; I, 87, nu: 230.

câhil kişi hadisin metninde bırakması gerekenle atması gerekeni aynı derecede gördüğünden bazen istisnâ edilecek hususları bile atar. Bu yüzden câhilin ihtisarı câiz değildir.[388]

Ahmed Naîm "*Rivâyet-i Hadisin Sıfat ve Keyfiyeti ve Âdâbı*" ana başlığı altında "*Rivâyet bi'l-Ma'nâ Mes'elesi*"ni yani anlam ile rivâyet hususunda şunları söyler: "Metnin sûretini amden tağyîr etmek mutlaka câiz olmadığı gibi elfâzın medlûlâtını bihakkın bilmeyen ve mânîyi tebdîle müncer olacak elfâz ve terkîbâtı olmayanlarından tefrik ve temyîzden âciz olan kimsenin de -bir maksad-ı meşrû' ile de olsa- lâfz-ı hadise mürâdifini ikâme etmesi câiz değildir. Lisân-ı Arabi'de bihakkın tasarrufa kadir ve elfâz ü maânî ve terâkîbin dekâyıkına bihakkın vâkıf ve hadisin hükmünü hiçbir veçhile tağyîr etmeksizin başka elfâz ile nakle kadir olan, hâsılı mevâkı-ı hıtâb'ı bilen âlime göre Rivâyet bi'l-maᶜnâ'nın câiz olup olmadığı mes'elesi ise ulemâ-yı hadis ile fukahâ ve Usûliyyûn arasında muhtelefün-fîh'dir. Herhalde ulemanın ittifak ettikleri bir cihet varsa, o da suhan-şinâs olmayıp muhtemili gayr-i muhtemilden, zâhiri azherden, âmmi eamdan fark edemiyecek câhilin kendi lâfzı ile hadis rivâyet etmesinin haram olmasıdır"[389].

"*Kadîm dilcilerin ve nahivcilerin dilde hadisle istişhâda şiddetle karşı çıktıkları araştırmacılar arasında bilinen bir şeydir. Onlar sözlerini isbat sadedinde hadise istinad etmez ya da dilin kâidelerini vaz ederken. Şeyh Ahmed el-İskenderî der ki: Ebû'l-Esved ed-Dü'elî'den İbn Mâlik'e dek sekiz asırlık bir zaman geçti dilciler hâlâ dilde mütevatir hadisler dışında hadisin lafzıyla hüccet etmezler*"[390]. Ebû Hayyân İbn Mâlik'in hadisler istişhâd etmesine karşı çıkarak şunları söyler: "Nahiv biliminin ilk temelini atıp geliştirenler ve Arap dilinin kanunlarını dile getirenler ve kıyaslar getirerek çeşitli hükümler istinbat edenler; Ebû Amr b. el-'Alâ, İsâ b. Ömer, Basra ekolünün baş taçları Halîl ve Sibeveyh, ve yine Kufe ekolünün baş taçları olan Mu'âz, Kisâî, Ferrâ', Ali b. el-Mübârek el-Ahmer, Hişâm ed-Darîr gibileri de bunu yapmadılar"[391].

---

388 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar*, s. 119; Kasımî, *Kavâidü't-Tahdîs*, I, 225.

389 Ahmed Naîm, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. No: 55, Ankara 1987, I, s. 455 (Dokuzuncu Baskı).

390 Ahmed Muhtar Ömer, *el-Bahsü'l-Lugavî 'İnde'l-Arab ma'a Dirâsetin li-Kadiyyeti'-Te'sîr ve't-Te'essür*, Âlemü'l-Kütüb, Kâhire, (VIII. baskı), 2003, s. 34-35: (مضت ثمانية قرون والعلماء من أول أبي الأسود الدؤلي إلى ابن مالك لا يحتجون بلفظ الحديث في اللغة إلا الأحاديث المتواترة).

391 Ebû Hayyân, *et-Tezyîl ve't-Tekmîl fî Şerhi'-t-Teshîl*, Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye yazma no: 6017, V, s. 168: (على أن الواضعين الأولين لعلم النحو والمستقرئين للأحكام من لسان العرب والمستنبطين المقاييس كأبي عمرو بن العلاء وعيسى بن عمر والخليل وسيبويه من أئمة البصريين، وكمعاذ والكسائي والفراء وعلي بن المبارك الأحمر

Son dönem bilginleri (*müteahhirûn*) böyle bir meselede dilcilerin tavrının iki sebebinin olabileceği üzerine dururlar: Biri; Râvîlerin mânâ ile nakle cevaz vermeleri, ikincisi ise hadislerin naklinde çok sayıda lahn'ın gerçekleştiğinden. Çünkü râvîlerin çoğu doğuştan Arap olmayan kişilerden oluşuyordu, böyle bir durumun olması da bu yüzden kaçınılmazdı[392].

Şimdi Anlam ile rivâyetin sünnetin çeşitlerine göre şekillenişinin kritiğine bir göz atalım:

*6. 1. **Fiilî Sünneti Anlam İle Rivâyet***

Peygamberin sosyal hayat içerisinde yaşantısına birinci elden görgü tanığı olan sahâbenin Peygamber'i örnek bir model olarak kabul ettikleri tartışma götürmez. Böyle bir durumda onun dinî olsun dünyevî olsun, vahye dayalı olsun, olmasın her hal ve hareketi onların nazarlarına takılmaktadır. Herkes gördüklerini kendi anlam dünyalarıyla ve zihinsel düzeylerine göre düzenleyerek bu eylemleri kendi kelime dağarcıklarıyla dillerinin ve dünyalarının sınırlarına taşır. Peygamberin bir hareketine bazen onlarca sahâbe tanık olmakta ve bunların her biri kendine göre bu hareketlere anlamlar yüklemekte. Durumun böyle olması tabiatı gereği kaçınılmazdır. Çünkü herkes kendi paradigmasını yansıtır.

Fiili sünnetin anlam ile rivâyeti hem herkesin kendi görüşünü belli etmedeki özgürlüğünü ortaya koyması, hem o dönemin bilinç düzeyini göstermesi hem de birinin göremediği bir karenin bir öteki tarafından tesbiti ve günümüze kadar aktarılması yönüyle değeri haizdir. Bu yönüyle mânâ ile rivâyet, o dönemin toplum hafızasını ve onların anlam dünyalarının deşifresi açısından son derece önemlidir. Bu fiili sünnet aslında dinin o günkü yorumunu günümüze taşıması açısından da önemlidir. Biz, peygamber bir hareketinin nasıl doğru ya da hangi şekillerde yanlış anlaşılıp yorumlandığının ilk elden kanıtlarını bu fiilî yani Peygamberin eylemlerini bize aktaranların onu aktarmada takip ettikleri metotlarında saklı olarak bulabilmekteyiz.

İnsan, doğası icabı birinin mutluluk duyduğu bir şeyi bir öteki ondan aynı mutluluğu alamayabilir. Her zihnin kendine has bir anlamlandırma şeması vardır. O şema aynı yumurta ikizi olsalar ve tamamen aynı eğitimi alsalar da, onların bir olay,

---

وهشام الضرير من أئمة الكوفيين لم يفعلوا ذلك).

392: Bagdâdî, *Hızânetü'l-Edeb*, Bulak, trz., I, 5-6; Ebû Hayyân, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fî Şerhi'-t-Teshîl*, V, 168-169.

Son dönem bilginleri (*müteahhirûn*) böyle bir meselede dilcilerin tavrının iki sebebinin olabileceği üzerine dururlar: Biri, Râvîlerin mânâ ile nakle cevaz vermeleri, ikincisi ise hadislerin naklinde çok sayıda lahn'ın gerçekleştiğinden. Çünkü râvîlerin çoğu doğuştan Arap olmayan kişilerden oluşuyordu, böyle bir durumun olması da bu yüzden kaçınılmazdı[392].

Şimdi Anlam ile rivâyetin sünnetin çeşitlerine göre şekillenişinin kritiğine bir göz atalım.

6. 1. Fiilî Sünneti Anlam İle Rivâyet

Peygamberin sosyal hayat içerisinde yaşantısına birinci elden görgü tanığı olan sahâbenin Peygamber'i örnek bir model olarak kabul ettikleri tartışma götürmez. Böyle bir durumda onun dinî olsun dünyevî olsun, vahye dayalı olsun, olmasın her hal ve hareketi onların nazarlarına takılmaktadır. Herkes gördüklerini kendi anlam dünyalarıyla ve zihinsel düzeylerine göre düzenleyerek bu eylemleri kendi kelime dağarcıklarıyla dillerinin ve dünyalarının sınırlarına taşır. Peygamberin bir hareketine bazen onlarca sahâbe tanık olmakta ve bunların her biri kendine göre bu hareketlere anlamlar yüklemekte. Durumun böyle olması tabiatı gereği kaçınılmazdır. Çünkü herkes kendi paradigmasını yansıtır.

Fiili sünnetin anlam ile rivâyeti hem herkesin kendi görüşünü belli etmedeki özgürlüğünü ortaya koyması, hem o dönemin bilinç düzeyini göstermesi hem de birinin göremediği bir karenin bir öteki tarafından tesbiti ve günümüze kadar aktarılması yönüyle değeri haizdir. Bu yönüyle mânâ ile rivâyet, o dönemin toplum hafızasını ve onların anlam dünyalarının deşifresi açısından son derece önemlidir. Bu fiili sünnet aslında dinin o günkü yorumunu günümüze taşıması açısından da önemlidir. Biz, peygamber bir hareketinin nasıl doğru ya da hangi şekillerde yanlış anlaşılıp yorumlandığının ilk elden kanıtlarını bu fiilî yani Peygamberin eylemlerini bize aktaranların onu aktarmada takip ettikleri metotlarında saklı olarak bulabilmekteyiz.

İnsan, doğası icabı birinin mutluluk duyduğu bir şeyi bir öteki ondan aynı mutluluğu alamayabilir. Her zihnin kendine has bir anlamlandırma şeması vardır. O şema aynı yumurta ikizi olsalar ve tamamen aynı eğitimi alsalar da, onların bir olay,

---

وهشام الضرير من أئمة الكوفيين لم يفعلوا ذلك).

392 Bağdâdî, *Hızânetü'l-Edeb*, Bulak, trz., I, 5-6; Ebû Hayyân, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fî Şerhi'-t-Teshîl*, V, 168-169.

bir görüntü ya da bir manzarayı betimlemeleri birbirinden farklı olabilir[393]. "Dil dilsel olarak telaffuz edilen dünya imgesi, yaşama biçimi, bir yandan tikel olana ilişkin kavramlardır; çünkü diller, dünya imgeleri ve yaşama biçimleri yalnızca çoğul olarak ortaya çıkar. Öte yandan bu kavramlar bütünselliklere ilişkindir: Aynı kültürün üyeleri için kendi dillerinin sınırları, dünyanın sınırlarıdır. Yaşama evrelerinin ufkunu istedikleri gibi genişletebilirler, ama onun dışına çıkamazlar. Bu açıdan her yorumlama aynı zamanda bir benzeştirme olayıdır. Dünya imgeleri gözden geçirilebilseler bile, bir bütünselliğe ilişkin oldukları için bir dünya anlamasının telaffuzları olarak onların ardına geçilemez. Bu bakımdan bir insanı bütünüyle tasvir etme iddiasıyla ortaya çıkan bir portreye benzerler. Bir portre, ne tam ya da eksik olabilen bir harita anlamında bir resimdir, ne de doğru ya da yanlış olabilen bir önerme anlamında, *bir nesne durumunun verilmesidir.* Bir portre daha çok, tasvir edilen kişinin belirli bir biçimde göründüğü bir bakış açısı sunar. Bu yüzden aynı kişinin birden çok portresi olabilir; bu portreler o kişiyi, çok değişik açılardan gösterebilir ve yine de aynı biçimde, isabetli, otantik ya da uygun olarak duyumsanabilir. Benzer bir biçimde, dünya imgeleri de dünyanın içinde olup biten her şeyi belirli bir şey olarak yorumladığımız kavramsal çerçeveyi gösterir. Dünya imgeleri de portreler gibi doğru ya da yanlış olamaz"[394].

Bu açıdan bakıldığında Peygamberin eylemleri, onun dünya görüşünü ve aynı zamanda dünyayı algılama biçimini sergilemektedir. Bunun yanında Peygamberin görgü tanığı olan yakın arkadaşları olan Sahâbenin de, aynı şekilde bir paradigmasının olabileceğinden sözetmek gerekir.

Enbiya Yıldırım, *"anlam ile rivâyet"*i *'Hadislerde Anlam Kayması* (Mânayla Rivâyet Sorunu)' başlığı altında incelerken şu sözleri sarf eder: "Cerrahın hastayı masaya yatırıp üzerinde gerekli tetkikleri yapması gibi, bir insanın sözünü en güzel şekilde tahlil etmenin yolu, ağzından dökülmüş ifâdeleri olduğu gibi incelemekten geçer. Sözler aynı şekilde gelmediği zaman, yapılacak yorumlar ve tahlillerin en azından bir kısmı yerini bulmayacak, böyle olunca da konuşanın aklına gelmemiş ihtimâller üzerinde münakaşalar ve açıklamalar yapılacaktır. Çoğu zaman kelâm sahibi, esas muradını izah imkânı bulamayacağı için de, sözü yorumların içerisinde kaybolup

---

393 Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, Penguin Books, İngiltere 1968, s. 50-59.

394 Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2001, s. 84.

gidecektir. (...). Söylenen sözler kayda alınmadığı zaman, *'ben şunu demiştim'*, *'mura-dım şuydu'* gibi savunmalarla insanlar kendilerini kurtarmaya, karşı taraftakiler de *'şunu demiştin'* diyerek sıkıştırmaya çalışırlar. Kendi aramızdaki konuşmalarda da aynı şeyi yakından müşâhede edebiliriz. Bir ortamda söylenen söz, oradakilerce başkalarına aktarıldığında, söz çoğu zaman mecrasından çıkar, hatta bazan bambaşka bir şey olur. Birisine büyük bir sevgiyle bağlanan insanların ifâdelerinde sözü genişletme ve tefsir ederek ilâvede bulunma çok görülür. Bu durum, dikkatsizlik yanında, dinleyenlerin o anki zihinsel durumları, kültür seviyeleri ile de bağlantılıdır.[395] Gerçekte de, bu anlamda hadislerin anlam ile rivâyeti kısmen asıl anlatılmak isteneninin dışında bir anlama yordurulabilir. Bunu sâdece anlam ile rivâyetde değil aynı zamanda harfı harfine yapılan haber nakillerinde de görmek mümkündür.

6.2. Kavlî Sünnetin Anlam İle Rivâyet Sorunu

Hz. Muhammed'in ilk muhâtapları olan sahâbîler, kendi anlayış ve kavrayışları ölçüsünde onun sözlerini değerlendirme, anlama ve onu hayatlarına uygulamaya çaba sarfettikleri âşikardır. Çoğunlukla Peygamber'in yaptıklarını harfiyen yerine getiriyorlar; kendileri için neyin bağlayıcı olup olmadığına, hangi hareketin mutlaka yerine getirilmesi gereken (*farz ve vacip, hangisinin mendûb ve müstehab*) olduğuna, keza hangi davranışın mutlaka kaçınılması gereken bir (haram, hangisinin mekruh) *hareket* olduğuna bakmaksızın, yapılması istenilen şeyi (*maruf*) yapmaya, kaçınılması emredilen şeyden (*münker*) de uzak durmaya özen gösteriyorlardı. Kısacası Peygamber'den ne duymuşlar ve ne görmüşlerse, ona göre amel etmeye ve onu uygulamaya gayret ediyorlardı. Birçok sahâbî bu şekilde hareket ederken, sahip oldukları iman, muhabbet ve itaat anlayışlarının gereği olarak, mendûb hükmündeki nebevî bir tavsiyeyi uyulması kaçınılmaz bir emir; hoş karşılanmayan mekruh hükmündeki bir uyarıyı da mutlaka kaçınılması gereken bir nehiy gibi telâkki edebilmişlerdi.[396]

Sahâbenin kavlî sünneti aktarırken kendilerinin bu sünneti uygulamada gösterdikleri öznel tutumlarının, bazen kendileri bazen de daha sonraki nesiller tarafından

---

[395] Enbiya Yıldırım, *Hadis Problemleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2001, s. 63. Ayrıca bkz. A mlf., *Hadiste Metin Tenkidi*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1996, s. 262-273; Talat Sakallı, *"Cari Kültürün Hadis Rivâyetine Tesiri"*, *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu, Tebliğler, 457 s.*, SDÜ Yayınları, Isparta 2002, ss. 285-297. Ayrıca anlam ile rivâyetin tanımı için bkz. Abdullah Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s. 130.

[396] Bkz. Bünyamin Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, TDV. Yayınları, Ankara 1999, s. 287

–bilerek yahut bilmeyerek– Hz. Muhammed'e mal edilerek aktarılması ve râvinin mânâ ile rivâyetin bir sonucu yaptığı tasarrufu-tashîh-tahrîfi ve diğer insani zaaflardan kaynaklanan kusurları (*bellek zayıflığı, algılama, anlama, anlamlandırma sorunu vs.*) kavlî sünnetin anlam ile rivâyetinde önemli bir sorunsal oluşturmuştur. Bu müşkil, tamamıyla çözüme kavuşturulamadan günümüze kadar devam ederek ye[...]miştir. Hz. Muhammed'in sözleri, fiilleri ve diğer onama-kınama türünden gösterdiği tutumlarının anlaşıldığı ortam ile onu aktaranların zihinlerinin tahliline dâir ortaya konacak kâideler belki bu sorunun çözümünü kolay kılabilir. Bu kâideler hadis sünnetin senedindeki râvilerin biyo-psiko-sosyo-kültürel şartlarından ve durumlarından tutun, sözlülük niteliğini az da olsa barındıran metin olarak rivâyetin linguistik semantik ve hermenötik tahlillerine kadar uzanacak ve nihâî noktada *Nebevî Rivâyetin Tabiatı*'nın ortaya konacağı esaslara dayanmalıdır.

6. 3. Takrirî Sünneti Anlam İle Rivâyete İndirgeme

Peygamberin onayına dayanan sünnet veya hadislere dâir aktarımların ortam, durum, kişi ve bir olguyla bağlantılı olan özel bir durum olabileceği gibi tamamen bunlardan bağımsız bir şekilde gelişen bir onama da sözkonusu olabilir. Nitekim, "*Hz. Peygamber toplum içerisinde yaşarken sahâbe tarafından izlendiğini, örnek alındığını, adım adım takip edildiğini ve hatta vefatından sonra da örnek alınacağını biliyordu. Bununla birlikte söylediği sözler ve yaptığı davranışlarının ne ifâde ettiğini, hangilerinin teşri yönden bağlayıcı olduğunu, hangilerinin olmadığını açıklamamış, bu konuda herhangi bir ayrım yapmamıştır.*"[397] Peygamberin böyle bir ayırıma gitmemesi onun her yaptığını dar belli bir kalıba sığdırma endişesi olabileceği gibi, toplumunun düşünce sınırlarına set çekmeme isteğinin de yattığını düşünebiliriz.

Bunun sonucu olarak "Peygamber'in vefatından sonra, onun hangi talep ve fiillerinin bağlayıcı olduğu konusunda sahâbenin farklı yaklaşımlar sergilediklerini görüyoruz. Buna göre kimi sahâbîler, Hz. Muhammed'in bazı taleplerini bağlayıcı bir emir ya da nehiy olarak algılarken; kimileri de aynı talebin ya bir *tergîb* veya *terhîb* için ya da bir istişare, tavsiye veya irşad gâyesiyle yapıldığını belirtmişlerdir. Nitekim meyvelerin olgunlaşıncaya kadar satılmaması, arazilerin belli bir meblağ karşılığında kiraya verilmemesi, teravih namazının vacip, vitir namazının da farz

[397] Osman Güner, "*Tarihsel Süreçte Sünnetin Bağlayıcılığı Olgusuna Buhârî'nin Fıkhu'l-Hadisi Özelinde Bir Bakış*", *Marife*, Yıl: 4, Sayı:1, Bahar 2004, Konya Mayıs 2004 (s. 29-48), s.30.

olarak görülmemesi ve kurban etlerinin üç gün içerisinde tüketilmesi gibi konularda sahâbenin sahip oldukları anlayış ve ictihad farklılığına bağlı olarak farklı değerlendirmeler yaptıkları görülmektedir. Bu farklı değerlendirmeler, kanaatimizce hadislerin anlam ile rivâyetinin bir sonucu olduğudur. Çünkü anlamın nasıl veya hangi şartlarda geliştiği ve bunun nasıl aktarıldığı sorunu takrîri sünnet veya hadislerin değerini belirleyicidir[398].

Sünneti anlama ve yorumlamada farklı yaklaşımlar sergileyen sahâbîlerden kimileri, Peygamber (a.s.)'in sözlerinin maksadını, sebebini ve bağlamını dikkate almaksızın, yalnızca sözün emir kipinde olmasını esas alarak, bağlayıcı olduğuna inandıkları emre ittiba etmek amacıyla lâfzın zahirine sarılmışlar; kimileri de kullanılan lâfzın emir kipinde olmasının sözün bağlayıcı olabilmesi için tek başına yeterli olmadığını, nebevî talebin sebep ve âmillerinin ne olduğunun, sözün hangi bağlam ve şartlarda söylendiğinin ayrıca belirlenmesi gerektiğine işaret etmişlerdir. Sahâbe arasında görülen bu anlayış ve içtihat farklılığı nedeniyledir ki, herhangi bir sahâbîye göre bağlayıcı olan nebevî bir tasarruf, bir başkasına göre bağlayıcı görülmeyebilmektedir. Sonuçta, her sahâbînin kendi birikim, anlayış, idrak ve muhakeme gücü nispetinde değerlendirme yaptığı ve her ne kadar kendi dönemlerinde kategorik bir ayrımı mümkün kılacak bir ekolleşme ya da bir gruplaşmanın yaşanmadığı görülse de, temelde nasları anlama ve yorumlamada zahirî/lâfzî yaklaşımla, fıkhî / içtihadî yaklaşım olmak üzere iki farklı temayülün varlığı dikkat çekmektedir. Başlangıçta sahâbîler kanalıyla ilk nüveleri bu şekilde oluşturulan yaklaşımların sonraki dönemlerde İslam kültür hayatını derinden etkileyecek mezhebî oluşumlara zemin teşkil ettiği görülecektir[399].

7. Sözlü Rivâyetten Metn'e Dönüşen Söz'ün Tarihi ve İçerik Analizi

Burada asıl konu, elde mevcut malzeme üzerinde yapılacak olan analizin anlam evrenimizde oluşturduğumuz her düşünce kendini söz olarak kelime kalıpları kılıfları içerisinde ya zihnimizde bulunarak yaşar, ya o zihinde beslenen ve amaçlı-amaçsız çeşitli sebeplerle dış evrene kelimelerle sunularak atılır, ya da hiç kimseye değil doğrudan kalem vasıtasıyla kâğıda aktarılmasıyla gerçekleşir. Bunların kritiğini

---

[398] Bkz. Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 2000, Bünyamin Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, TDV. Yay., Ankara 1999; Osman Güner, *a.g.m.*, s. 31.

[399] Detaylı bilgi için bkz. Bünyamin Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, TDV. Yayınları, Ankara 1999; Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 2000, ayrıca bkz. Osman Güner, *a.g.m.*, s. 33.

yapmak çok karmaşık bir sürecin izahına girmeyi ve birçok etkeni bu sürece dâhil etmeyi zaruri kılar[400]

Bu sebeple konunun bu türden olan doğası ve kritiğine girilmeyecektir. Bu sözün Peygamberden çıkmasıyla gerçekleşen süreç bizi ilgilendirdiğinden bir başlık altında, sâdece hadisin sözlü rivâyetinin metne dönüşmüş sözünün tarihini ve içeriğinin analizini yapmayı düşünüyoruz. *Söz*'ün *sözlü* olarak (sözlü'den) *sözel* veya *sözel metne* dönüşümü, o '*söz*'ün, yalnız ve yalnız *yazılı* olan metin halini de; aynı zamanda o '*söz*'ün varlık durumuna da işaret eder. Çünkü söz'ün yazıyla kalması ya da sözlü olarak korunup asırlar boyu gelebilmesi, o '*söz*'ün sâdece Peygamber'e aidiyetinin (kutsal vasfı yüklene geldiği için büyük bir rolü olsa da) bir sonucu söz'ün belli bir kültür'ün içinden çıkmasına bağlıdır. Elimizde geçmiş kavimlerden yazılı kalan ya da gelebilenler o medeniyetlerin kalabilen/gelebilen artıklarıdır, yoksa o medeniyetlerin olduğu gibi geldikleri anlamına gelmez. Aynı şekilde, Peygamber'den sözlü olarak değişik formlarda/formlarla bize kadar gelen hadis, haber, eser vb. bilgi değeri yüklenen kültürün de tamamı aynen olduğu gibi gelebilmiş değildir.

Metinler, kültürlerin taşıyıcısıdırlar, ancak yegâne taşıyıcısı değillerdir. Belki bu görevi üstlenenlerden sâdece biridir, metinler. Bu yönüyle, sözlü rivâyetin özüne işaret edecek özel bir tarihinin olduğu düşüncesi, Peygamber'e âit kabul edilen söz/eylem ve onay-onamaların içerik yönünden doğru analiz edilmesinin yöntemini ortaya koymada ipuçlarını önümüze serecektir. Metinlerin sözlü rivâyetle sözelleşerek kitaplara girmesi, onun bir anlamda bulunduğu kendi tarihini içermese de, bir takım karinelerle; yani o metnin içinden hareketle içinde yer alan kişiler, yerler, zamansal ifâdeler, bağlamlar, dilsel analiz ve coğrafyayla ilintileyerek daha geniş bir metin analiz sistemini geliştirebiliriz. Bu sayede, metn'e yapılan müdahaleleri görme ve onların neden yapıldıklarını irdeleme ve yeterli bir şekilde metnin künhüne vâkıf olmaya yol alabiliriz. Peygamber'e âit olan ifâde kalıplarını içinde taşıyan bir kap mahiyetindeki metin bütünü tarih içinde olması yönüyle tarihî'dir. *"Rivâyet edilen metinler, metindeki tarih (muhteva) ve metnin tarihi (ortaya çıkış ve teşekkül süreci) olmak üzere başlıca iki perspektiften tarihî analize konu edilebilir. Rivâyete konu olan metin*

---

[400] Burada önemli olan iki noktaya dikkat çekmeliyiz: *Birincisi*, bir takım hadislerin bizzat Peygamber tarafından sözlü bir ifâdesi olmamakla beraber, diğer bir kısmının ise ashabın Peygamberi yorumlarıyla betimledikleri ve anlatıma dayalı olanları olmasıdır. Bunlar sahâbenin sözleri sınıfına dâhil edilebilirler (eser). Ya da maktû' denilebilir bunlara. *İkincisi* peygamberin söylediklerinin farklı farklı zamanlarda birçok kişi tarafından çeşitli şekillerde ravilerin istidatlarına göre çoğunlukla sözlü bazen de sözel olarak aktarılmasıyla oluşması olarak gösterilebilir.

[illegible], isterse başka bir tarihî malzeme olsun, ifâde edilen hususlara olgu değeri atfedilmeden önce, tarihî bir yaklaşımla ele alınıp metin ve içerik açısından sorgulanması gerekir.[401] Bir anlamda, sözlü rivâyetin doğası ve kritiğini araştırma, aynı zamanda metnin tarihini ve metindeki tarihi de araştırmak demektir.

Metin kendisini nakleden unsurların kendisine kattığı şeylerle de, kendine yapılan müdahalelerin ne olduğunu bir bütünlük içinde ele alındığında öz'ü taşıması açısından bir değerdir. "Tarihî bir metin olarak herhangi bir hadisi tahlile kalkışmak, metindeki tarihi ve metnin tarihini birlikte dikkate almayı gerektirir. Her durumda ve her metin bağlamında birini diğerine öncelemek, biri lehine diğerini görmezden gelmek, metnin yanlış anlaşılmasına ve isabetli olmayan değerlendirmelere yol açabilir. Hadislerin tenkidinde, yorum veya izahında herhangi bir yanlış değerlendirmeye sapmamak için, '*metnin tarihi*' ve '*metindeki tarih*' olmak üzere iki tarihî boyutun mutlaka birlikte dikkate alınması gerekir"[402]. Sözlü rivâyetin kendine âit meziyetleri yanında kendine has kısıtları ve eksik tarafları da vardır. Bu açıdan, sözel olan metnin çeşitli vasıtalarla aktarılmasında meydana gelen bir takım menfi durumlar, söz'ün bu serüvenine değil, Peygamber'e âidiyetine yöneltilerek hafifletilse de, asıl mesele burada, o serüvenin mahiyetinde yatmaktadır. Sorunun çözümünde, râvîlere mi, o râvîlerden alıp kitaplara kaydedenlere mi, yoksa siyasal ortam içerisinde gelişen dile mi başvurulacağı ciddi bir adımdır. Dahası bu adımların sırasında neyin neden önce ve nasıl yapılacağı daha önemlidir. Tarih boyunca hadislerin güvenirliliği tesbit edilirken râvîlerde aranan şartlarda gösterilen titizlik[403], metinlerin içeriğinin ve tarihinin tahlilinde gösteril(e)memiştir.

Her ne kadar erken dönem cerh-tadilde, râvînin rivâyet ettiği '*Metin*' onu aktaranın değerini belirlemişse de, bu durum sonraları metnin rivâyet edildiği '*Râvî*' eksenine kaydırılarak ters-yüz edilmiştir. Kısacası, '*metin-râvî*' ya da '*râvî-metin*' eksenli olması gereken Rivâyet-Dirâyet yahut Dirâyet-Rivâyet İlmi'nin gereken başarıyı gösterdiğini söylememiz mümkün gözükmemektedir.

---

[401] Süleyman Doğanay, *"Hadislerde Metin ve Muhteva Tahlilinin Tarihî Boyutu"*, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, V/1, 2007, s. 64.

[402] S. Doğanay, *a.g.e.*, V/1, 2007, s. 64.

[403] Bu konuda geniş bilgi için bkz. Abdullah Karahan, *Hadis Râvîlerinin Güvenilirliği* (*Tespiti, İmkanı, Hadisin Sıhhatine Etkisi*), Sır Yayıncılık, İstanbul 2005, s.29-226.

Kanaatimizce, hadis râvîlerinin güvenirliliği meselesi hadisin sıhhatini tesbitte nasıl önemli bir dayanak ise, aynı şekilde, metinlerin içerik ve tarih açısından incelenmesinde de o derecede önemlidir. İslam bilim geleneği içerisinde senedlerin tenkidi için ricâl (hadis râvîleri) üzerine kaleme alınan cerh-tadil türü eserlere bakıldığında bu meselenin ne derecede önemsendiği görülecektir. Bunun yanında, aynı değeri hâiz hadis metni, o metnin tarihine ve metindeki tarihî konulara âit eserlerin az ya da çok az olduğu gün gibi gözükecektir. Hadis metinlerinin dinin ikinci önemli kaynağı olması yönüyle gördüğü ilginin bu anlama çabasını daralttığını söylememiz mümkün gözükmektedir. Metni derecelendirme, metnin sıhhatine değil, metni taşıyan senede itibarla teşekkül ettiğinden, sözlü rivâyetle geldiği olgusu görmezden gelinen sözel metin, asıl değerini bulamadan yığınlarla etrafında eser oluşturularak günümüze kadar gelmiştir.

8. Hadis Metninin Eylem Dünyasından Kop[arıl]ması: Söz'den Yazı'ya

Hadis'in söz olarak ilk ağızdan çıkışına müteakip sözlü olarak şahısların kalplerinde ve zihinlerinde canlı sözcüklerle yaşaması ilk anlamın muhâfazası adına kelimesi kelimesine korunamadığından görünüşte bir kayıp gibi gözükse de, aslında sonradan metin haline gelinceye kadar ona dinamik bir örgü verir. Bu örgü, söz'ü doğrudan almayan sonraki râvîlerin (*metni karşılayanların*) ilk andaki şaşkınlıklarını giderici olacağı gibi, onların bu metne yabancılıklarını da azami derecede azaltacaktır. Söz ile söz'ün sahibinin arasına yazı'yla çekilen sınır ve sayfayla örtülenen gerçek anlam, sözlü doğasını taşıdığı ölçüde asıl anlama yakın ve şeffaf olur. Yani *metin*, sözlü'lük (*şifahî*) karekteri taşıdığı ölçüde söz'ün sahibinin gerçek muradına yakınlaşır.

Ong, "metinle yazı, bunun yanında, yazarla yazılmış ve okuyucu ile yazar arasına girmekle bir yabancılaşma durumu yaratır. Yazılan şey bedenden ayrılmış / kurtulmuş (*sahipsiz*) bir varlıktır; bilgi artık insan varlığındakileri içermez ve onlardan ayrı olarak var olur. Okur-yazar bir toplumda, böylece, bilgi –ve evrene parelel bir şekilde- ruhsuzlaştırılıyor, şahsiyetsizleştiriliyor ve maddileştiriliyor" [404] derken, metinleşen sözün, sözü söyleyenle sözü yazı olarak okuyup anlayanın arasına bir engel olduğuna dikkat çeler. Çünkü yazılı metin artık sâdece kelimelerin tasarrufu altındadır ve aynı zamanda o (*metin*) kelimelere anlam yükleyenlerin insafına kalmıştır.

---

[404] W. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s. 122-125.

Peygamberin sözleri söz konusu olunca metinleşmesinin daha formüle edilmiş standart bir üslupla geliştiğini ve şekillendiğini gözlemlemek hiç de zor olmasa gerek.

Kelimelerin metin içindeki durumuyla '*sözlü söylem*'deki durumu epey farklıdır. Her ne kadar sesle ilintili ve seslerle, daha doğrusu düzgülenmiş ses birimleriyle -dışarıdan veya okurun hayalinde-ilişkilendirilmediği sürece anlamsız olsa da, '*yazılı kelime*', '*ağızdan çıkan kelime*'nin doğduğu, daha geniş ve zengin bağlamdan soyutlanmıştır. Doğal, sesli ortamında kelime, gerçek ve varolan bir şimdinin parçasıdır. '*Sözlü sözce*' gerçek, yaşayan bir insan tarafından kendisi gibi gerçek, yaşayan bir insana veya insan topluluğuna, belli bir zamanda ve her zaman kelimelerden öte şeyler de içeren gerçek bir ortamda yöneltilir. '*Söylenen söz*', her zaman *sözel* olmaktan öte özellikler taşıyan bir toplu durumu değişime uğratır. Hiçbir zaman tek başına, yalnız kelimelerden oluşan bir bağlamda belirmez[405].

9. *Sözlü Rivâyet'in Metinleşmesi ve Yorumlama Güçlüğü*

Sözlü rivâyetler, metinleşme sürecine girdikleri andan itibaren yorum ve buradan da anlam, anlama, açıklama ve söylem aşamasına geçer. Metinlerin yorumlanmasında, sâdece metin oldukları ve sözlü anlatımın çok az özelliğini metin içinde taşıdıklarından anlama ve yorumlamada son derece belirgin güçlükler çıkarırlar. Anlama aslında yorumlamadır. Metni anlama sorunları, hermenötik uğraşıyı oluşturur. Dolayısıyla, hermenötik uğraşı; çözümlenecek bir metni oluşturan özelliklerin bir bölümünü taşır. Bu da metnin yorumunun nasıl olacağını belirler. Şimdi, yazılı halde bulunan bir kültür içinde asırlardır renklenen, önceleri sözlü iken sonradan sözel olan (*yazıya geçirilen söz*) hadis metinleri de bu yönüyle hermönitik uğraşın bir nesnesidir. Zaten Hans-Georg Gadamer *"Metinleri anlama sanatıyla ilgili klasik disiplinin Hermenötik"* olduğunu söyler[406]. P.Ricoeur ise "*Hermenötik*" sözcüğünün birincil anlamının, kültürün yazılı belgelerinin yorumlanması için gerekli kurallara ilişkin olduğunu kabul eder[407].

Metinleşen, sözlü iken sözel tarza dönüşen rivâyette râvî kendinden bir takım

---

405 W. Ong, *a.g.e.*, s. 122-125.

406 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method.* New York: Crossroad. First Pub. as *Wahrheit und Methode.* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 146.

407 Bkz. P. Ricoeur, *"The Model of the Text Meaningful Action Considered as a Text"*, *Social Research*, Yıl: 1971, Sayı: 38, s. 529-62.

uzantılar bırakır[408]. Bu uzantılar, metni anlama ve yorumlamada ve değerini tesbitte oldukça yardımcı ipuçlarını barındırdığı gibi, yanlış anlam, anlama ve yorumlamaların da önüne geçecek faktörleri içinde bulundurur.

Zihnin gerisindekiler, fikir hâline gelmeye başladıkları ilk anda dahi kendi özlerinden uzaklaşmaya başlarlar. Aslında sözün doğasında bu vardır; söz kendini var eder. Söz, bazen en iyi bir şekilde kendini anlatma pahasına ilk bulduğu kelimeler kabına sığınır, zorla barınır onların şemsiyesi altında. Zihnin içinde olan'ı kelimeler yaratır, söz, fikir ve eylem olu(şturu)r. Dilin sınırlarıyla sarılı olduğumuz sürece ve zaman ilerledikçe söylenen hiçbir şey aynı kal(a)maz, aynı anlaşıl(a)maz. Kelimeler değişir, kelimeleri duyan kişiler de. Zaman ilerler, zaman içinde elbette zihinlerin algılayışları da değişir: ya ileriye sıçrar algılamalar ya da daha da basitleşir.

"En profesyonellerin bile takdir edeceği gibi bir takım hatalar anlaşılamayan yollardan bir metne sızabilir. Bunların çoğu gayr-i iradi olur. Eski Ahit ile ilgili olarak bilginler bu nevi zihni yanılgıların tasnîfi için kendi lügatlerini düzenlemişlerdir En yaygın kategorileri araştırdığımızda şunları tesbit ederiz: Benzer harfleri karıştırmak (mesela בile כ 'yi ה/ח ile ת 'yi karıştırmak) *ditografi* (yanlışlıkla harfleri veya kelimeleri tekrar etmek); haplografî *'haplography'* (bir harf kelimede çift bulunduğunda yanlışlıkla ihmal etmek) *homoioteleuton* (ὁμοιοτέλευτον); (iki kelimenin sonları aynı olduğunda kâtibin aradaki herşeyi ihmal ederek birincisinden ikincisine sıçraması); ünlü harfler ve diğer birçok sebep nedeniyle yapılan hatalar. Eski parçalardaki belirli sapmalarla ilgili olarak çağdaş bir araştırma ayrıntılarıyla dikkatle mütalaa edildiğinde çağdaş yazarın bile (örneğin) *homoioteleuton* (*hamios*= benzer/aynı; *teleute*=son kısım) içine düşmesi, hatanın yazıcı tarafından kasten olduğu şeklindeki düşünceyi reddetmek için anormal değildir; bu aynı ihmal diğer önemli yazmalarda tekrar edildiğinde dahi muhtemel bir açıklama olarak öne sürülebilir"[409].

Ali b. Ömer ed-Dârekutnî'nin *el-Mu'telif ve'l-Muhtelif* adlı eserini doktora tezi ola-

---

408 Râvînin metne katkı ve kattıklarını değerlendirebilmek için *Ziyâdetü's-Sikat'* kavramının yeniden ele alınması gerekmektedir. Bu alanda yapılan iki çalışma için bkz. Abdulkâdir Mustafa Abdurrazzâk el-Muhammedî, *eş-Şâzz ve'l-Münker ve Ziyâdetu's-Sikati: Muvâzenetu beyne'l-Mutekaddimîn ve'l-Mute'ahhirîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005; Yusuf Suiçmez, *Sika'nın Ziyâdesi* (ziyâdetü's-sıka), Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Danışman: Kemal Sandıkçı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) 1998.

409 el-A'zamî, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'ân Tarihi: Eski ve Yeni Ahit İle Karşılaştırmalı Bir Araştırma* (Çev. Ömer Türker-Fatih Serenli), İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 303-304.

rak çalışıp yayına hazırlayan Mevfık b. 'Abdullah b. 'Abdulkâdir, esere yazdığı uzun girişte "İnsanlar arasında tashîf ve tahrîf belâsı baş gösterince, Hadis Hâfızları "*et-Tashîf ve Tahrîf*" ve "*el-Mu'telif ve'l-Muhtelif*" türü eserler kaleme almaya başladılar" der. O devamla, tashîf ve tahrîf kelimeleri arasındaki nüansları, Askerî'nın *Tashîfât*'ı ile Cezâirî'nin *Tevtîh*'ine başvurarak, anlatmaya çalışır. Hattâ İbn Hacer'in *Şerhu Mâ Yakau fi't-Tashîf ve Tahrîf* adlı eserinden *'musahhaf'* ve *"muharref"* tanımını, *tashîf ve tahrîf* arasındaki ayırımı belirtmek için zikreder.

Tashîf ve tahrîf, sâdece muhaddislere has bir kusur olmayıp, şâir ve edebiyatçıların da mübtelâ oldukları bir kusurdur. Bu husus, noktalı ve noktasız harf bünyesine sâhip bütün diller için söz konusudur. Mesela, Semitik diller grubuna dâhil Aramca da, aynen Arapça'daki harf bünyesine sâhip olduğundan yazılışları aynı, okunuşları farklı; okunuşları aynı mânâları farklı kelimelere sâhiptir ki, bu diller söz konusu olduğunda tahrîf ve tashîf kaçınılmaz bir hâl alır. Hadis metni ve senedindeki tashîfler, kimi muhaddislerce *'senedde tashîf', "metinde tashîf", "göz kusurundan ya da iyi okuyamamaktan nâşi tashîf", "konuşma esnâsında kelimelerin mahreçlerindeki benzerliğin sebep olduğu tashîf", "lafızda tashîf", "lâfız dikkate alınmadığından mânâda meydana gelen tashîf"* gibi pek çok tashîf türü mevcuttur[410].

Sözlü rivâyet terimi ya da şifahî rivâyet, bir durumu; olay, kanı, görgü, tasvir, sonuç belirtici öznel bir üslupla kendi seviyesine bağlı bir aktarımıdır. Söz'den yani dudaklardan dökülüp kelime kalıplarına sığdırılanlar kaydedildiğinde artık yazıyla kayıd altına alınmış olması, onun doğasının bundan sonra sözlü olandan yazılı olana değişeceğinin başlangıcıdır. Yazı'ya dönüşen söz, hem söz'ü söyleyenin sözlerini kayıd etmekle anlamın asıl mecrasının kaybını hazırlamış, bir anlamda söz kilitlenmiş, söz'ü söyleyeni de dondurmuştur. *Yazı*'da kaydedilen söz ve yazı'da kalıba yerleştirilen sözün söyleyeni, bir zamanda/zamanla kayıtlı kelimelerle orada yer alırken; devam eden zamanda, kayıd altında bulunan yazı'daki söz ile aradaki uzaklık arttıkça yitirme ve daha da ilerledikçe kaybetme sürecine girer. *Yazı*'ya bağlanan kaybetme sürecindeki söz'ün ilk anlamı, ya da asıl anlama en yakın anlamı, sona doğru ise artık *ilk*'el sözel yapısının ifâde ettiğinden bambaşka bir *'yapı'*ya kavuşur. Söz; *söz*'ü *'duyan*'ı, *'aktaran*'ı, *'aktarılan*'ı; sözü *'söyleyen*'i, söz'ü söyleyenin sözünün arkasındaki *'hakikat*'i, söz'ün söylendiği *'zaman*'ı, neden *'söylenme gereği'* duyulduğu-

[410] Dârekutnî, *el-Mu'telif ve'l-Muhtelif* (yayına hazırlayanın girişi), I, 57- 68.

nu içermekle kalmaz sadece, söz aynı zamanda; söz'ü *'duyan'* ya da *'alanın hâl'*ni, alma anındaki birleşik *'ortam'*ı, ortamın *'durumu'*nu, söz'ün aktarıldığı *'kültürü'*n özelliklerini, kültürdeki *'mânâsı'*nı ve *'yeri'*ni bir bütün olarak ifâde etme aracıdır

Yazılı rivâyet terimi ya da yazıyla kayıd altına alınmış aktarım, yazıda son bulduğunu ifâde eden bir terimdir. Yazıyla gelen rivâyet aslında, söz'ün bir takım mimik ve jestlerini yitirerek bağlandığı bir dondurma işidir. Dil, onu kullananın keyfiyetine bağlı bir şekilde anlam kazanırken; aktarılırken onu alanın kapasitesine göre de bir şekil kazanabilir *"Arapların sözlü- şifahî kültürden yazılı kültüre geçişleri ne derece bir değişime yol açmışsa, şifahî olarak nakledilen hadislerin yazı ile tespit edilmesi de hadislerin anlamında o derece bir değişime yol açmıştır. Zirâ bir sözü ve söylemi anlamanın sözlü ve yazılı dilde farklı karşılıkları vardır. Daha doğrusu yazı, söylemi kaydetmek içindir. Fakat yazının tespit ettiği şey, konuşma olayının kendisi değil, söylenen, yani konuşma olayının anlamıdır. Hele hele daha önce bir yanlış anlama veya anlam kayması yaşanmışsa, yazıya geçen şey, anlamın anlamının anlamıdır."*[411]

Bir rivâyetin şifâhî olarak aktarılması o rivâyeti aktarana taşıdığı bilginin esas anlamını aktarma fırsatı verirken ve anlatılmak istenen husus büyük ölçüde karşı tarafa aktarılabilirken, yazılı olarak gelen bir rivâyeti, rivâyetin ilk sahibinin kasdına ve ilk muhâtabının aldığı hâline ne kadar muvâfık aktarıldığı ve kendisine aktarılan kişinin onu ne ölçüde anladığı büyük bir sorunsaldır. Sözkonusu hadisler olunca, hadislerin Hz. Muhammed'den tarafından belli bir maksat gözetilerek kurgu hâlinde yazılmadığı hatta ilk değil belki üçüncü ve dördüncü râvîlerce aktarıldığı düşünüldüğünde durum daha güç bir hal alır. Belli bir zamandan sonra yazıyla kayda alınan Hadisler, zaten ilk söyleyeninden çok uzakta bir zamanda değerlendirildiklerinden zaman, mekan ve muhâtablarının farklılığından ötürü bir dezavantaja sâhiptirler. Yani kısacası gerçeklerinden soyutlanmış bir şekilde karşımızda durmaktadırlar. Bunun yanında "yazıda tonlama, konuşma tarzı, jest, mimik vb. beden dili ve görsel ve işitsel unsurlar kaydedilememiştir. Bizce bu unsurları elde etmek için, büyük çabalar sarf edilmiştir. Konuşmaya bizzat muhâtap olan neslin neyi nasıl anladıklarını tespit etmek bu sebeple önemli olmuştur. Fakat o günkü muhâtapların diyalog sayesinde katıldıkları ortak konumu yakalamak için daha önemli çabalara ihtiyaç vardır. Zirâ sözlü söylemde hep görünür bir dünyaya gönderme yapılır; yani, anla-

---

[411] Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, s. 185.

ulmak ve temsil edilmek istenen sınırları belli bir dünya vardır. Bu, sözlü söylemde diyaloga katılan muhâtapların, katıldığı ortak bir konumun bulunması anlamına gelir. Yazılı metinde ise, görünmeyen göndermelerin kurduğu, gerçek görünür dünyadan farklı sınırsız bir dünyadan söz edilir. Sözlü ifâde, sâdece konuşma anındaki şahısları muhâtap kabul ederken yazılı metnin muhâtapları, diyalog durumunun eşit şartlarında yer almayan okuyuculardır[412].

Arap toplumunun kültürünün daha çok sözlü olması, Kur'ân'ın kazandırdığı ... yazılı ve yazıyı okuma gibi kavramlar sayesinde, sözlü kültürün yazılı bir kayıdla geleneksel normlarının oluşmasına ve yazısını Greklerde olduğu gibi sesli harfler kazandırarak yazıya can vermesi benzeri harekelemelerine, gramerlerini oluşturmalarına yol açmıştır. Yazı, ancak Kur'ân'la onların vazgeçilmezi haline gelmiştir. Bir başka deyişle, onlar, yazının değerini ya da yazı kültürüyle Kur'ân sayesinde sıkı sıkıya tanışmaya başladılar. Doğal olarak yazı, onları yabanıl akıl seviyesinden daha kalıplı düşünceye sâhip medeni bir düşünce düzlemine taşımıştır.

Ong, "Batı ve diğer kültürler arasındaki görüş farkının, yazıyı tamamen içselleştirmiş bilinçle aşağı yukarı sözlü bilinç düzeyini koruyan bilinç arasındaki farktır" der[413]. Bu anlamda batı, yazı'yı bilincini daha keskinleştirmek ve ona daha maddî ve esnek olmayan bir tarz kazandırmak ve kuralları daha da kesin bir zemine oturtmak amacıyla yazıyla korunacak denli zayıf geçmişini güvence altına almıştır. Sözlü kültürün bilinci tazedir, esnektir, onu yaşayanın onu koruma endişesi yoktur. Çünkü o zaten hayatın içinde istemeden kendini ona fısıldar. Kelimeler sözlü bilince ilhâm edilir ve bir musikisi vardır onların, bir nota gibi oturur yerine onlar. Yazılı kültürün bilinci kayıdlıdır, bir tek defa konmuştur, bir kişi ya da kişiler tarafından. Oysa sözlü kültürde kelimeler zihinlerde yaşar, yaşarken değişir, değişirken aslına, güne uygun hâle getirerek yeniden doğar. Yazı'nın böyle bir şansı yoktur, doğar zemine ve orada ölümü bekler: Ya yeniden bir bilince tırmanacak, ya da orada başka bir çehreye bürünecektir.

"Ruh ve kültürdeki birçok büyük değişimlerin sözlülükten yazıya geçişle alakalı olduğunu söylemek, yazmayı büyük değişimlerin yegâne sebebi kılmak demek de-

---

412 Görmez, *a.g.e.*, s. 186.

413 Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözün Teknolojileşmesi*, Metis Yayınları, İstanbul 2003 (3. Basım) s. 43.

ğildir. Bu alaka bir indirgemecilik meselesi değil, fakat bir ilişkilendirmedir. Şifahilikten yazılıya kayma bizim hâlen fark etmediğimiz daha fazla ruhî ve sosyal gelişme ile derinlemesine etkileşim hâlindedir. Gıda üretimindeki, ticaretteki, siyasi örgütlenmedeki, dini kurumlardaki, teknolojik ustalıklardaki, eğitim uygulamalarındaki, ulaşım araçlarındaki, aile örgütlenmesindeki ve insan yaşamının diğer alanlarındaki gelişmelerin tümü kendine özgü rolünü oynamaktadır. Ancak bu gelişmelerin çoğu ve tabii her biri, çoğu kez büyük derinlikte, kendileri de şifahilikten yazılıya ve daha ötesine geçiş tarafından etkilenmekte ve sonra da birçoğu bu geçişi de etkilemektedir"[414] der Ong.

Gerçekten sözlü bir rivâyetin bağlamı içerisinde sâdece kelimesi kelimesine aktarılması (lafzî rivâyet=*er-rivâyetü bi'l-lafz*) orada mevcut gerçek anlamın aktarıldığı anlamına gelmemelidir. Çünkü kelimeler harfiyen nakil edilse de râvînin o kelimelere yükleyemediği ağır jestler ve mimikler vardır ki, sözlü olanın değerine değer katan anlam orada saklıdır. Râvî duyduğu rivâyeti eğer yerinde değil de, bir hadis meclisinde işitmişse o zaman bu söz (hadis)/rivâyet bağlamsızdır ve mânâsının değerinde bir nakisa zaten oluşmuş bir şekilde günümüze ulaşmıştır, demektir.

Kanaatimizce, hadislerin yazılmasını yasaklayan rivâyetin metnindeki boşluk[415], râvîler tarafından doldurulurken, Peygamber'in hadislerin yazılıp-yazılmamasına dâir aktarılan sözlü-rivâyet, bağlamından koparılıp, başka bir zamandaki olaylarla birleştirilince, söz hâlinden metne-dönüşen-söz metinleşen-söz-hadis onu ilk söyleyen kişinin [Peygamber'in] ya da aktaranın [râvî'nin] murâdının dısındaki bir anlam'a çekilmiş ve aşırı yorumla metnin târihsel süreçte geleneğin anladığı mânâya dönüşmüştür. Buna bağlı olarak da, metn'in öncesi ve sonrası râvîlerin metindeki bilinçli-bilinçsiz tasarruflarına göre tarihsel anlamına kavuşmuştur.

Hadislerin yazılması devri, hadislerin kayıd altına alındığı safhasıdır[416]. Kesin

---

414 Ong, *a.g.e.,* s. 175.

415 Peygamber, "[ben şunu demek istemiştim...], [yâni bunu böyle yapın...], [beni yanlış anladınız.],[yapmayın böyle, ben bunu demek istememiştim...], [...aslında ben Kur'ân vahyini yazdırdığımda, bu husûsa dikkat edin ki, Allah'ın kelâmı ile benim sözlerim karışmasın biribirine...], [Hay Allah! bilseydim bunu bu kadar kişinin yanında söylemezdim, ya şimdi beni yanlış anlasalar ne olacak!...], [Bakın!, henüz yazmayı yeni öğrenenler, sakın hâ!, Kur'ân iki kapak arasına girmeden, her dediğimi yazmayın!...] " gibi uyarılar yapma gereği duymadı yahut bu boyutlara varabileceğini tahmin edemedi. Nitekim Kırtâs olayı'nın zûhûru da, Hz. Ali taraftarlarınca farklı anlaşılmış ve bunun üzerine önce dinî, sonrasında siyâsî bir boyuta dönüşen bu hâdise cereyân etmiştir.

416 İsmail L. Çakan, *Hadis Edebiyâtı,* s. 3, 6.

târihlerle olmasa da, söz konusu devreyi, ashâb ve tâbiûn devrinin başlangıcını içine alacak şekilde tanımlayabiliriz. Hadislerin yazıya geçirildiği ya da yazıldığı ilk asır, tasnîf döneminde ortaya konacak câmi, müsned, musannaf vb. *'eser prototipleri*'ni teşkil eden *'küçük hacimli'*, *'basit-tertîbli'* cüzler ve sahîfeler zâten vardı[417].

Hadis İlimleri'nin ortaya çıkıp şekillenmeye başladığı *'Doğuş Devri'*nde, hadisler, çeşitli yazı malzemeleri üzerine kaydedilerek, bir anlamda, sünnete dâir bilgi malzemesi tesbit ve muhâfaza altına alınmıştır. Nitekim, Peygamber asrında, sahîfesi olan ve bu yanlarında bulunan düzensiz varaklardan hadisleri *yazılı* ve *sözlü* bir şekilde aktarıp-öğreten ashâbın varlığını vesîkalar ortaya koymaktadır[418].

Her ne kadar, *"Hazret-i Peygamber'in her söylediğini, her yaptığını ve bütün davranışlarını günü gününe ve tamı tamına yazıp tesbît etmek"* [419] mümkün gözükmese de, ondan bize sayısız sözlü rivâyet malzemesinin yanında, bir kısmı yazılı olanın da geldiği âşikârdır. Açık bir ifâde ile söylemeliyiz ki, elimizde mevcût hadis malzemesinin tamâmının yazılı bir şekilde geldiği iddiâ etmek ne kadar gerçek dışı ise, söz konusu malzemenin çok azının yazılı olarak geldiğini söylemek de, o derecede gerçek dışıdır. Nitekim, hadislerin *yazılı* mı, *sözlü* mü intikâl ettiği meselesi, tartışma mevzû edilirken ortaya atılan *'şifahî kültür'* tanımlaması, kimi zaman gerçeğin saf dışı edilmesine dayanak yapılmaktadır. Ne var ki "... ümmî [bir] Peygamber'e ilk gelen vahyin okuma ve yazmayı emretmesi"[420] gerçeğinin mevcût 'sözlü kültür'ün[421], yazılı bir kültüre dönüşmesine tesiri hep göz ardı edilmiştir.

---

417 Zûheyr, *a.g.e.*, s. 22; Sezgin, *Tarîh'üt-Türâs*, I, 119.

418 Muhammed Hamîdullah "Peygamber asrında yazılan hadis sayısının yirmi bini geçtiğini..." söyler. Bkz. a.mlf., *"Peygamber Zamânında Hadisin Tedvîni"*, *AÜİFD*, IV, s. 3-4. Ayrıca, Hz. Muhammed zamanında ve ondan sonra yazılan sahifeler, cüzler, megazî, siyer vb. eserlerin listesi için bkz. el-A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. 34 vd. Talat Koçyiğit, *Hadis Târihi* adlı eserin 41-68. sayfaları arasında 10 kadar sahâbînin yazdığı sahîfeleri hakkında detaylı bilgi verir. Benzer bilgiler için bkz. Ali Yardım, *Hadis II*, s. 24-29; Ekrem Ziyâ 'Umerî, *Hadis Târihi*, s. 16. Tefsîr ve hadis yazımı hakkında Peygamber ve Sahâbenin tutumu hakkında bilgi için bkz. İsmâil Cerrahoğlu, *"Tefsîr ve Hadis Kitâbetine Karşı Peygamber ve Sahâbenin Durumu"*, *AÜİFD*, IX, s. 39-45, Ankara 1961.

419 Bkz. Ali Yardım, *Hadis II*, s. 12.

420 Hamidullah, *Muhtasar Hadis Târihi ve Sahîfe-i Hemmâm İbn Münebbih*, s.18.

421 Sözlü kültür demek, yazıdan habersiz kültür demek değil, yazının sözden sonra geldiği kültür demektir. Nasıl yazısız bir kültürün, zengin bir sözlü kültüre sâhip olması mümkün değilse, aynı şekilde zengin sözlü bir kültürün de, *'yazı desteksiz'* zenginliğinden bahsedilemez. Bir kültürde şâyet yazı unsuru yoksa, onun geçmişte sanata konu edilmesini düşünmek gariptir. Halbuki, biz, İslâm öncesi Arap şairlerinin, kalem, metin, sayfa vb. kelimelerle oluşan şiirler nazm ettiklerini görüyoruz. *Lebîd b. Rabî'a*'nın aşağıdaki beyti bu duruma güzel bir örnek olarak verilebilir:

Arapların *yazma geleneği*nin o zamana dek oluşmadığı ya da olgunlaşmadığı, ancak bir takım yazılı kaynaklarının varlığı[422] bilinmektedir[423]. Bu, o dönemde yazının kullanılmadığı anlamına gelmez. Nitekim, Peygamber devrinde kendisi tarafından yazdırılan resmî ve gayr-ı resmî vesîkaların varlığı da bunun en önemli kanıtıdır[424].

"وجلا السيول عن الطلول كأنّها زبر تجد متونها أقلامها"

Burada, "*zübur*", "*mütûn*" ve "*aklâm*" kelimelerinin bir arada, tek dizede kullanılması hayli çarpıcıdır.

[422] Bu hususta geniş bilgi için bkz. Suheyle el-Cebûrî, *Aslü'l-Hatti'l-'Arabî ve Tatavvuruhu hattâ Nihâyeti'l-Asri'l-Ümevî*, Bağdâd 1977; Adolf Grohmann, Arabische Paläographie, Wien 1971; Nabia Abbot, *The Rise of Arabic Script and Its Quranic Development*, Chicago 1936; Salâhaddîn el-Müneccid, *Dirâsât fî Târihi Hatt'il-'Arabî münzu Biddâyetihi ilâ Nihâyet'il-'Asr'il-Ümevî*, Beyrut 1972; Halîl Yahyâ Nâmî, *"Aslü'l-Hatti'l-'Arabî ve Târîhu Tatavvuruhi ilâ mâ Kable'l-İslâm"*, *Mecelletu Külliyeti'l-Âdâb*, Mısır 1935; Ali Aktan, *"Arap Yazısının Doğuşu, Gelişmesi ve İslâm Yazısı Haline Gelmesi"*, *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 2 sayı: 6, s. 61-67, Ocak 1988.

[423] Hamîdullah, günümüzde kullanılan Arap yazısının en eski nümûnelerinin Arap yarımadasının uzak bölgelerinden geldiğini söyler ve *"Kral İmru'ul-Kays el-Lahmî'nin kitâbesi Batı Harran'daki Namarâ'dan gelmekte olup, milâdî 328 târihini taşımaktadır. Haleb'in güney-doğusundaki Zebed kitâbesi 512 târihini taşımakta; Laça'daki Harran kitâbesi ise 568 târihini taşımaktadır; Umm Cemîl kitâbesi de aynı döneme âittir"* adı geçen vesîkaları örnek verir. Bkz. a.mlf., *Hz. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, s. 23; Koçyiğit, *Hadis Târihi*, s. 32-68.

[424] Bu konuda kapsamlı bilgi ve farklı değerlendirmeler için bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 448; Râmahürmüzî, *el-Muhaddisü'l-Fâsıl* (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1404/1984, s.363-402; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 104-106,127; Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîd* (nşr. Yûsuf el-Iş), Dımaşk 1974, s. 20-22, 29, 32-37, 49-53, 57,92, 95-96,102,106; İbn'üs-Salâh,*'Ulumü'l-Hadis*, s.181-183; İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, XX, 322; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IV, 236-237; VIII, 429; R. Dozy, *Târîh-i İslâmiyet* (trc.Abdullah Cevdet), I, 161-162 İstanbul 1908; A. Guillaume, *The Traditions of Islam an Introduction to the Study of the Hadith Literature*, Oxford 1924, s.15-19; a.mlf., *Islam*, New York 1969, s. 89; Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, İstanbul 1956, s. 11 -15, 50-51; a.mlf., *GAS* (Ar), I, 87-88; Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l Muhaddisûn*, Kahire 1958, s. 122-129, 226-242; M. Accâc el-Hatîb, *es-Sünne kable't-Tedvîn*, Kahire 1963, s. 303-381; Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, Chicago 1967, II, 6-7; Muhammed Hamîdullah, *Muhtasar Hadis Târihi* (trc.Kemal Kuşçu), İstanbul 1967, s.76,78,79; I. Goldziher, *Muslim Studies*, London 1970, II,181-186,195-196; M.Mustafa el-A'zamî, *Dirâsât fi'l-Hadisi'n-Nebevî ve Târîhu Tedvînih*, Riyad 1401/1981,1,71-83, 90,92-167; II, 587-588; Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî, el-Envâr'ül-Kâşife, Beyrut 1403/1983,s.36-38, 43; D.B. Macdonald, *The Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory*, London 1985, s.76-77; İmtiyaz Ahmed, *Delâ'ilü't-Tevsîki'l-Mübekkir li's-Sünne ve'l-Hadis* (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî), Kahire 1410/1990, s.211-246, 279; Ahmed Abdurrahman es-Seviyyân, *Sahâ'ifü's-Sahâbe ve Tedvînü's-Sünneti'n-Nebeviyyeti'ş-Şerîfe* (baskı yeri yok) 1410/1990, s. 59-215; Mahmûd Ebû Reyye, *Edvâ' 'ale's-Sünneti'l-Muhammediyye*, Kum 1416/1995, s. 49-54, 117, 269-275; Ahmet Yücel, *Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi* (Hicri İlk Üç Asır), İstanbul 1996, s.53-54, 67-69; a.mlf., *"HadislerinYazılmasıyla İlgili Rivâyetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi"*, *MÜİFD*, sayı: XVI-XVII (1999), s. 91-118; Reşîd Rızâ, *"el-Kitâbe ve't-Tedvîn fi'l-İslâm"*, *el-Menâr*, X, s.767, Kâhire 1908 (Ahmet Yücel, *"Kitâbet"*, *TDV.İ.A*, XXVI, 83'den naklen). Ayrıca bkz. İzmirli İsmâil Hakkı, *Hadis Târihi* (tenkitli neşir: İbrahim Hatiboğlu), s. 62 vd.

10. İbrâhimî İki Gelenek ve Sözlü Rivâyet-Sözlü Kültür Bağı

Bu bölüm, iki büyük gelenek, kültür ve aynı zamanda biri diğerinin devamı mahiyetinde olan dinin[425] ve ortak dil âilesine sâhip iki sâmî ırkın şifahî olarak aktardığı ve sonradan yazıya geçirdiği kabul edilen Sözlü Tora[426] ile bir dönem sözlü rivâyetle korunan hadislerin ve sünen'in naklindeki benzerlikleri, aynîlikleri, farklılıkları, hassasiyetleri ve bunların *rivâyet*inde onların *riâyet* ettikleri metodları incelemeyi ve bununla da hadislerin anlam dünyasına yeni bir bakış açısıyla girip, onları 'anlama' ve 'yorumlama'yı hedeflemektedir[427]. Uzun zamandan beri devam eden seri

---

[425] *'Musaddikan li-mâ beyne yedeyhi'* [مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ] âyeti buna işâret eder. Bkz. Bakara (2), 97.; Âli İmrân (3), 3

[426] Bunun dışında Tora hakkında Türkçe kaynaklarda bilgi için bkz. Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat,* Pınar Yayınları, II. Baskı, ty. İstanbul.; Özcan Hıdır, *İsrâiliyyât-Hadis İlişkisi* (*Hadis-Yahudî Kültürü Tartışmaları*), (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi), danışman: İsmail L. Çakan, İstanbul 2000, s. 27-39, 481-500; Ali Kuzudişli, *Yahudî Kültürünün Hadislere Etkisi,* (DEÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi), danışman: Nezvat Aşık, İzmir 2004, s. 66 vd.; Hakkı Şah Yasdıman, *Yahudi Kutsal Metinleri Işığında Kadının Evlilikteki Yeri,* (DEÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi), danışman. Ekrem Sarıkçıoğlu, İzmir 2000, s.18-46; Adil Öksüz, *Ceza Hükümleri Açısından Tevrat ve Kur'ân,* Yeni Akademi Yayınları, İstanbul 2006, s. 33-56; aynı yazarın doktora tezi olarak hazırladığı çalışması Suat Yıldırım'ın danışmanlığında Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde 2003 yılında aynı adla ancak "Mukayeseli Bir Çalışma" ilâvesiyle yapılmıştır. Bkz. *a.g.e,* s.11-35.

[427] Yahûdî ve İslâm literatürünün kapsamlı bir mukayesesinin henüz tam anlamıyla yapıl[a]madığı ortadadır. Müslüman bilim adamlarının Yahudî ve Hristiyan kaynaklarına dâir yaptıkları çalışmalar, Yahûdî ve Hristiyan bilim adamlarının İslam kaynakları üzerine yaptıkları çalışmalarla mukayese edilemeyecek derecede azdır. Tek kelimeyle, Müslümanlar Yahudî ya da Hristiyanları eksik bilgileriyle değerlendirirken, kısmen İslam'ı değerlendirenler, bazıları önyargılı olsa da, Müslümanlara göre daha fazla bilgiye dayalı düşünceler serdetmişlerdir. Bu sebeple, yeterli çalışma yapılmadan sırf bir takım önyargılarla Hz. Muhammed'in bilgi kaynaklarının tamamen Yahudî menşeli olduğu yönündeki iddialarının bilimsel temellere sâhip olmadığı bu konuda kaleme alınan eserlerde göze ilişmektedir.
Richard Bell de, *"The Origin of Islam in Its Christian Environment"* adlı eserinde benzer görüşler ileri sürer. Bkz. A.g.e. s. 191-194. Ayrıca bu hususta detaylı araştırma ve ortaya atılan fikirler için bkz. ▸ 1. John C. Blair, The Sources of Islam: An Inquiry into the Sources of the Faith and Practice of the Muhammadan Religion, The Christian Literature Society For India, Madras, Allahabad, Rangoon, Colombo, 1925, s. 189; ▸2. Bell, Richard (1876-1952), The Origin of Islam in its Christian Environment, The Gunning Lecture içinde, 1925, Edinburgh University, Macmillan & Company, Ltd, 1926, s. 224; ▸3. Bush, George (1796-1859), The Life of Mohammed; founder of the religion of Islam, and of the empire of the Saracens, Harper and Brothers, No. 82 Cliff Street, New York, NY, 1837, s. 261; ▸4 Gairdner, W. H. T. (1873-1928), The Verse of Stoning in the Bible and the Qur'an, The Christian Literature Society For India, London, Madras, and Colombo, 1910, s.31.; ▸5. Gairdner, W. R. W., Christianity and Muhammadanism, The Christian Literature Society For India, Madras, Colombo, 1910, s. 66; ▸6. Abraham Geiger, Judaism and Islam, (çev. Almanca'dan İng. çev. F.M. Young), 1896; 7. Jones, L. Bevan, Christianity Explained To Muslims, Y.M.C.A. Publishing House, Calcutta, India, 1938, s. 225.; ▸8. Sigismund Wilhelm Koelle, Mohammed and Mohammedanism: Critically Considered, Rivingtons, London, England, 1889, s. 540; ▸ 9. Duncan B. Macdonald, Aspects of Islam, Macmillan Company, New York, 1911, s.375.; ▸10. David Samuel Margoliouth (1858-1940),

çalışmalar, henüz tam anlamıyla kendini bu sınırlı çerçeve içerisinde ifâde etmeye kâdir değildir. Bu anlamda, araştırma, ayrı parçaların uygun telifiyle anlamlı bir şemayı oluşturma çabası olacağından, kimi zaman kayıp parçaların tamamlanamadığı noktaları bütüncül bakışla ele almayı ve şemada aralarda boş kalan parçaları yorumlama cesaretini de göze almıştır.

Nitekim, Hadislerin sözlü rivâyeti etrafında oluşturulan metodolojik yaklaşımların, klasik anlamıyla artık yeterli gelmediği gün kadar açıktır. Açıktır ki, sözlü rivâyetin içeriği ve tabiatını incelemek ve irdelemekten ziyâde, hâricî sebep ve afakî sonuçlardan hareketle ilk sebebe doğru giden savunmacı tarzda kaleme alınan çalışmaların sonuç vermediğini söylememiz mümkündür.

Bir hadis ya da rivâyet metninin görünüşü veya şeklî unsurları neydi ve nasıl bir formül veya form kabul ediliyor ve kabul görüyordu? Rivâyetlerin alınma, ezberlenme, yazılma ve yayılma keyfiyeti nasıldı? Ve en önemlisi başta sözlü olarak alınan bu rivâyetlerin bir dönem yazısız olarak kalbin levhalarına yazılması ve işlemesinin mahiyeti neydi? Ve nakil sırasında, değişik bellek ve kültür düzeyine sâhip râvîlerin taşıdıkları ve aktardıkları rivâyetlerin yazı kalıbı ve formuna geçirilirken 'anlamın kalıpları'nda meydana gelen değişikliklerin *'asıl anlam'*dan ne ölçüde uzaklaştırdığı meselesi nasıl halledilecekti? Acaba, bütün bu ve daha farklı şekillerde ifâde edilebilecek soru ve problemler, hadis usûlü ve tarihinin oluşum seyrinde çalışmaların yönünün şekillenmesine ne şekilde rehberlik etmişti?.

Yukarıda saydığımız gerçekliklerin neredeyse tamamını aynıyla Yahudî kutsal literatürünün gelişim seyri için de sözkonusu etmemiz mümkündür[428]. Soruları bir kez de, onların dinî metinlerinin önce asırlar boyunca sözlü naklinin nasıl gerçekleş-

---

Mohammed, In Series: What did they teach? Blackie & Son, London, England, University, Macmillan & Company, Ltd, 1939, s.151; 24.►11. Margoliouth, The Early Development of Mohammedanism, Hibbert Lectures 1913, Williams and Norgate, London, England, 1914, s. 265.; ►12. Margoliouth, D.S., Mohammed and The Rise of Islam, G.P. Putnam's Sons, London, England, 1905, s.481; ►13. Margoliouth, D.S.(1858-1940), Mohammedanism, (Revised 1912), Thornton Butterworth Ltd., London, England, 1911, s. 255. ►14. Margoliouth, D.S. (1858-1940), The Relations between Arabs and Israelites prior to the Rise of Islam, The Schweich Lectures 1921, Oxford University Press, London, 1924, s. 87.

[428] Benzer sorular ve tartışmalar için bkz. Susan Niditch, *Oral World and Written Word: Ancient Israelite Literature*, Library of Ancient Israel (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1996), s.113; David McLain Carr, *Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature*, Cary, NC, Amerika Oxford University Press, 2005. s.3; Eduard Nielsen-H.H. Rowley, *Oral Tradition: A Modern Problem in Old Testament Introduction*, A. R. Allenson Yayını, Chicago,1954, s. 11 vd.

tiğine ve korunabilip korunamadığı meselesine yöneltelim: *Tora*, metin hâlinde Hz. Musa tarafından yazıldı mı veya yazıya geçirildi mi? Hz. Musa mı yazıyı Yahudilere tanıttı? Yahudîlerin yazıyla tanışıklıkları ve yazıya karşı tavrı neydi? Yoksa Tora, Hz. Musa tarafından ağızdan ağza Harun'a; Harun'dan iki oğluna; ondan, Yaşlılara (*Zekenim*: Bilgeler sınıfı); Yaşlılardan da halka mı nakledildi.! İlk baştan itibaren yazıyla desteklendi mi? Eğer şifahî gelmişse, -ta Ezra dönemine kadar (M.Ö. 200)-, peki bu zaman içerisinde Tora'nın ilahî ve kutsal kabul edilen kelime ve harflerinin kalıp ve mânâlarında ne gibi değişiklikler oldu? Bunlar bir tahrîf mi yoksa sâdece belli anlamların başka yakın anlamlı şeylerle değiştirilmesinden mi ibaretti? Kelimeler yerlerinden alınıp başka kelimelerle mi değiştirildi? Ya da kasıt olmaksızın metinde tashîfler oldu mu? Yoksa özde anlatılan mânâ aynı olmasına rağmen senaryoda genişletme ve geliştirme mi oldu? İyi niyetlere bağlı olarak ya da tersine bir sebeple! Yahudî bilginleri (*aḥbâr*) kendi hevâ ve heveslerine göre istedikleri metinleri bırakıp, işlerine gelmeyenleri gömüp yaktılar mı?!... Bu turden onlarca soru ve problem, İbranî geleneğinde Tora'nın sözlü rivâyeti için de söz konusudur.

11. Kültürler Metinlerini Nasıl Ürettiler/Üretirler?

Antik zamanlarda halkların metinleri üretmek, anlamak ve onları toplum ve birey için işlevsel hâle getirmek için nasıl bir metod geliştirdiklerinin arka planındaki anlamı, 'anlama çabası'nın ilk nüveleri bu metinlerin kendisinde yatar. Biz, dâima kendi kendimize bu metinlerin nasıl meydana geldiği hakkında bir takım faraziyeler oluşturur ve o faraziyelere binaen hakikat olduğunu düşündüğümüz bir takım fikirler öne süreriz. Hakikat saydıklarımıza, yoksa gerçekte hakikat olanlara değil... Hâlbuki bu metinlerin üretilmesi esnasında meydana gelen modellerin gerçek doğasına inmeden '*Gerçek*'i tesbit etmenin zorluğu ortadadır. Kadim zamanlardan kalan en eski yazmalar bile, halk tarafından okunmak amacıyla yazılmış, yol gösterici, hatırlatıcı türden notlardan ibarettir. Benzer bir şekilde, yaygın eğitimin olduğu Helenistik dönemde sâdece *sessiz okuma* vardı[429]. Antik Yunan'da ise, *sözlü* açıktan irticalî konuşma ve okuma çok daha yaygındı. Kadim Yunan'da, bunları seslendirenlerin elinde âdeta şifre ve sembolik işâret vazifesi gören hatırlatıcı harfler vardı. Bu tarzda Peygamber döneminde ashaptan bazılarının hadislerin baş taraflarını hatır-

[429] Bkz. David McLain Carr, *Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature*, Cary, Oxford University Press, Amerika 2005, s. 4.

latma amaçlı olarak yazmaları (*tarafe'l-hadis*) dikkate şâyândır.

Hz. Muhammed'in o derin sohbetiyle gönülleri meşgulken, sahâbenin[430] ellerine kalemi tutuşturup hazmetmeden söylenenleri kaydetmeleri zor bir iş olsa gerek. Yazmak ve duyduklarını yazıyla kaydetmek, dinleme [*semâ'*=سماع], anlama [*idrâk*] ve bağlamı yakalama'yı olumsuz bir şekilde etkileyeceğinden, sahabîlerden yazıyı iyi bir şekilde bilenler dâhil, yazma'yı değil [*kitâbet*], çoğunlukla dinleme [*semâ'*]'yi ve dinlediklerini belleme (*hıfz*)'yi tercih etmişlerdir. Her ne kadar, *"Hazret-i Peygamber'in her söylediğini, her yaptığını ve bütün davranışlarını günü gününe ve tamı tamına yazıp tesbît etmek"*[431] mümkün gözükmese de, ondan bize sayısız sözlü rivâyet malzemesinin yanında, bir kısmı yazılı olanın da geldiği âşikârdır.

Bilindiği gibi antik zamanlarda metinler, umumiyetle *akıcı bir okuma* için değil, bağlamı yakalama amaçlıydı. Zaten Sümer-Akad ve Urartular'da olduğu gibi, metinler, çivi yazısı formundaydı[432]. Bu yönüyle, sözkonusu yazı dillerinin sembolik anlamlara sâhip kimi işâret lerden oluştuğunu söyleyebiliriz. Bu yazıya ya da sembollere âşina olmayıp, bunları çok iyi bilmeyen birinin onları anlaması imkânsızdı. Ugaritçe, Fenike dili, Süryanice ve sesli işâret lerden yoksun İbranice sâdece hızlı okumaya amaçlı sessiz harflerden oluşuyordu. Çünkü bu dillerde, bize ulaşan bazı yazmalarda ilk bir ya da birkaç harfin yazımı kelimenin tamamını bağlamı içinde verebiliyordu. Metinlerin okunma güçlüğü, ciddi anlamda, bunların nakli/aktarılması esnasında kendisini gösteriyordu. *Gılgamış Destanı*[433] ve Homer'in[434] eserlerinin uzun zaman öncesinden günümüze kadar gelmesi bunların yazılmadan

---

430 Sahâbe, ashâb, sahâbî kelimelerinin tamamı s-h-b [صحب] sülâsî fiilen türetilmişlerdir. Adeta Türkçeleşen sohbet kelimesi de bu kökten gelir. Anlamı arkadaşlık ve dostluk içinde konuşmak ve konuştuklarını gönülden paylaşıyor olsa gerek. Sahâbe hakkında geniş bilgi için bkz. Bünyamin Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, TDV. Yayınları, Ankara 2005; Nevzat Aşık, *Sahâbe ve Hadis Rivâyeti* (Tahammül, Nakil ve Tenkidleri), Akyol Neşriyat ve Matbaacılık, İzmir 1981.

431 Bkz. Ali Yardım, *Hadis II*, s. 12.

432 Sümer dili ve grameri hakkında bilgi için bkz. Mebrure Tosun-Kadriye Yalvaç, *Sümer Dili ve Grameri*. Turk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1981.

433 Destan hakkında değerlendirmeler için bkz. Tzvı Abusch, *The Development and Meaning of the Epic of Gilgamesh: An Interpretive Essay*, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 121, No.4 (Ekim-Aralık, 2001), ss. 614-622; S. H. Hooke, *Some Parallels with the Gilgamesh Story*, *Folklore*, Vol. 45, No.3 (Eylül, 1934), Taylor & Francis, Ltd., ss.195-211; Samuel Noah Kramer-Thorkild Jacobsen, *Gilgamesh and Agga*, *American Journal of Archaeology*, Vol.53, No.1 (Ocak-Mart, 1949), Archaeological Institute of America, ss.1-18.

434 Bu hususun detaylı açıklaması, W.J.Ong'un *Sözlü ve Yazılı Kültür* adlı eserinin 31-45 sayfaları arasında yer alan *"Homeros Sorunu"* başlığı altında verilmiştir.

evvel ezberlenmesinden ve onların sözlü rivâyetinden kaynaklanmaktadır[435].

Burada tartışma konusu olan; *sözlü rivâyet*'in *yazılı* hâle dönüşen *sözel-metin* hâlidir. Bu bağlamda, metinlerin nüshaları, rivâyetlerin ezberlenmesi ve ezberden okunması bir hâkimiyet tezâhürü olarak görülebilir. Burada şuna işâret etmeliyiz ki, *sözlü* olan, *yazılı* olandan sözün tekniği açısından belirgin bir tarzda ayrılmaktadır.

Sözlü rivâyetlerden yazıya geçirilenler kısmen *yazılı* olma hüviyetine kavuşsalar da, bunlar için bir üçüncü *'ara-geçiş tekniği*'nden söz etmek mümkündür: *'Şifahî sûrete sâhip, şeklen yazılı kalıba dökülmüş tarz'*. Bu üçüncü tarzın rivâyetlerdeki formlarının tesbiti;

a) Hadislerin metin-sened sıhhatinin değerlendirilmesi ve tesbitinde yeni kriterlerin ikâmesini ve bütünün aynı zamanda bu kıstaslara göre *'yeniden değerlendirilmesi*'ni,

b) Bugüne kadar yapılan hadis-sünnet ayırımının ve buna bağlı olarak teşride hüccet değerinin tekrar gözden geçirilmesini,

c) Sosyal ve İnsan bilimlerinin bu üçüncü ara-geçiş tekniğinin kâidelerinin inşâında devreye uygun tarzlarda sokularak bir *'Rivâyet Metodolojisi'* bünyesinde *'Hadis Hermenötiği'*, *'Hadis Fenomenolojisi'* ve *'Hadis Epistemolojisi'* (...) gibi bilim alanlarının oluşturulmasını zarurî kılmaktadır.

Bir toplumun şifahilikten yazıyı bilen okuryazar bir topluma dönüşmesi, beraberinde bünyesi içerisinde son derece kesin bir kayma ve dönüşümü de zarurî kılar. Kanaatimizce, yazı'nın girdiği kültürlerde ille de şifahilik bertaraf edilecek diye bir kural yoktur: Birliktelik de söz konusu olabilir... Hatta öyle ki, bazı durumlarda değişim ve dönüşümün getirdiği endişe ve kaygı, kültürel aktarıma bir dinamizm de katabilir. Bunun yanında, şifahîlik, çeşitli anlamları, zamana karşı direngen kültürel farklılıkları ve geleneği muhâfaza etme ve kuvvetlendirme görevini üstlenir.

Hadis külliyatının tesbitinde yazının sonraki zamanlardaki inkâr edilemez rolünü, şâir Zürrumme (ö.117/735)'nin dilci İsa bin Ömer (ö.149/766?)'e şiirlerini yazıya geçirmesini isterken söylediklerinden çıkarmak mümkündür:

"Ben sözlerimi bellekten çok kitaplara emânet etmeyi yeğlerim. Şu ya da bu söz-

[435] Walter J. Ong, *a.g.e.*, s.46 vd.; William Alexander Clouston, *Arabian Poetry*, 1881, s. XI-XII. Bkz. http://www.sacred-texts.com/isl/arp/arp006.htm

cüğü unutan bedevî, bütün gece onu yeniden bulmak için uğraşır durur. Eğer bu çabasından başarısız olursa, unuttuğu sözcüğün yerine kaçınılmaz olarak aynı ölçüde bir başka sözcük koyar; sonra bu şekilde değiştirdiği şiiri dinleyicilerin önünde söyler. Ama kitap unutmaz, bir sözcüğün veya ifâdenin yerine bir başkasını koymaz"[436].

12. *Talmud'un ya da Sözlü Tora'nın Rivâyeti*

Hz. Musa tarafından *yazı*'nın İsrail ulusuna getirilişi, her ne şekilde olursa olsun, bir anda onların alışkanlıklarını değiştiremeyeceği âşikardır. Yazı, İbrâniler'de kadim bir yöntem olan sözlü gelenek ve rivâyetin yerine geçemezdi. Bu noktadan, yazının İsrail ulusunun hayatına *giriş*iyle, onun *kapsamlı yayılışı* arasının iyice ayırt edilmesi gerekir. Yazının toplum tarafından yaygın bir biçimde kullanılıp benimsenmesi, çoğu zaman birkaç yüzyılı, bazen de 1000 yıl ya da daha fazla bir zamanı alabilir[437]. İsrail halkı için, başlangıçta, yazılı bir kitap, pratik kullanım açısından elverişli olmayabilirdi. Çoğu zaman, yazıya geçirilen kutsal metinler, tapınakta bulunan ilahî bir kanıt vazifesi görür: ["*İbranîlerin on emrini taşıyan ahit sandığıdır ki, o bir şahittir*" (*Tesniye* 31:24-26: "[24] *Ve vaki oldu ki, Musa bu şeriatın sözleri tamam oluncaya kadar onları bir kitaba yazmayı bitirdiği zaman,*[25] *Musa Allah'ın Ahid Sandığı'nı taşıyan Levililere emredip dedi:*[26] *Bu şeriat kitabını alın, ve onu Tanrınız Rabbin Ahid Sandığı'nın yanına, sana karşı orada şahit olsun diye koyun*"] ve bu metinler kutsal bir emanet olarak orada kalır.

Umumiyetle, dinî metinler sözkonusu olduğunda, halkın gözünde, onları şifahî olarak öğrenme hâlâ yegâne bir metod olup, bellek de onları muhâfaza etmenin tek vasıtası olarak yerini korur. Yahudî ulusu için de *yazı*, sâdece belleğe destek olan bir yardımcı ve Hz. Musa'nın kendisi ve diğer birkaç kişi için bir kayıt aracı olarak kullanıldı[438]. Bu sebeple: "*ve Rab Musa'ya dedi ki: Bunu, kitapta bir anı/hatıra* (levhası) *olsun diye yaz ve onu Yehoşua* (יְהוֹשֻׁעַ)*'nın kulaklarına koy* (ona dinlet ki anlasın/şifahî taşısın) [439]" pasuğu anlamlıdır. Bu pasuktan dolayı, kitapta yazı, yalnızca hususî bir

[436] Değerlendirme için bkz. Houari Touati, *Ortaçağda İslam ve Seyahat* (*Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi*), s. 34.

[437] Yahudîler arasında eğitim-öğretimin tarihsel analizini ve sentezini yapan önemli bir çalışma için bkz. Paul E.Kretzmann, *Education Among The Jews: From the Earliest Times to The End of The Talmudic Period, 500 A.D.*, Talmud Society Publishers, Boston, 1922, s. 9-97.

[438] Bkz. *TB*, Erubin, 54b.

[439] Çıkış 17: 14.

hatırlatıcıdır. Sözlü rivâyet ve ezber ise *"onu Yehoşua (יהושע)'nın kulaklarına koy"*mak ve baş tilmizinin belleğine bırakmak için oldukça kullanışlı ve elverişli bir kayıttır. Yehoşua *"çadırdan ayrılmayan Musa'nın vekili genç bir adamdı". "Ve Rab Musa ile, bir adam arkadaşı ile söyleşir gibi, yüz yüze söyleşirdi. Ve Musa otağa dönerdi; fakat hizmetçisi genç adam, Nun oğlu Yehoşua, çadırın içinden ayrılmazdı"*[440]. Bu pasukdan, biz, Yehoşua'nın, Hz. Musa'nın özel Tanna'ı[441] ya da Râvî'si olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Zirâ, onun vazîfesi, bütün yasa, gelenek ve rivâyetleri ezberlemek ve onları okuyup açıklamaktı. Yine *"Ve şimdi kendin için bu ilahiyi yaz ve onu İsrail'in çocuklarına öğret; onu onların ağızlarına dola*[442] *(koy ki, tesbih gibi düşürmesinler ağızlarından, onu şifahi olarak taşısınlar!), işte, ta ki bu ilahi belki İsrail'in çocuklarına karşı benim adıma şahit olsun... Bu ilahi bir şahit gibi onların önünde, onlardan önce şehadet edecek; böylece bu ilahi onların zürriyetinin ağızlarından çıkmak sûretiyle unutulmayacak"*[443] pasukunda. Yahudilerde kutsal metinleri aktarmanın en önemli destek unsurlarından biri olan sözlü rivâyete ve belleğe vurgu vardır. Yahudi ulusunun sözlü olarak taşıdıkları ilahîleri korumaları ve bu koruduklarının onlara şahitliği, onların ezberden (sadırla) öğrenilme ve unutulmama esasına bağlanmıştır. Zirâ, *"Bu Şeriat Kitabı'nı alın, ve onu Allahınız Rabbin Ahid Sandığı'nın yanına, sana orada şahit olsun diye koyun"*[444] pasukuyla da destekleniyor gözükmektedir.

Bir diğer pasajda, biz Şeriat ve bununla ilgili açıklama ve rivâyetlerin muhâfazası için Hz. Musa tarafından üç metodun öğütlendiğini öğreniyoruz. Şöyle devam eder:

1. *"[6]Ve bugün sana emretmekte olduğum bu sözler senin yüreğinde olacak; ve onları oğullarının zihnine iyice koyacaksın, ve evinde oturduğun, ve yolda yürüdüğün, ve yattığın, ve kalktığın zaman bunlar hakkında konuşacaksın. [8]Ve onları alâmet olarak elinin üzerine bağlayacaksın ve onlar gözlerinin arasında alın bağı olacaklar."*[445]

2. *Sen onları bir düğüm işâreti gibi eline bağlayacaksın*[446].

---

440 Çıkış 33: 11.

441 *Râvî*, ezberden okuyan ve yazı sanatının bilinmediği İslam öncesi zamanlarda Arap şairlerine refakat eden hafız idi, Tanna ise İbranî okulları ve okul-idârelerine bağlı olan *Mişna*'yı tekrarlayıcı kimse idi.

442 Sözlü rivâyet için kullanılan bir deyimdir. Krş. *TB*, Eruvin 54b.

443 Tesniye: 31:19.

444 Bkz. Tesniye: 31: 26.

445 Tesniye 6: 6-9.

446 Gandz, *a.g.e.*, VII, 2.başlık, s.314. Ayrıca bkz. S.Gandz, *The Knot in Hebrew Literature, or from the Knot to the Alphabet* [İbrânî Edebiyatında Düğüm, ya da Düğüm'den Alfabeye], *Isis*, Sayı:14, No.1. (Mayıs,1930), The History of Science Society adına basım yapan The University of Chicago Press, s.

3. *Sen onları evinin kapı söveleri üzerine ve kapılarının üzerine yazacaksın.*

Şimdi, onları kadimlik ve ehemmiyetine göre şöyle sıralayabiliriz: [1.] Okuyarak / *kırâ'at*le ve *tekrarla-ezberleme*, [2.] *Düğüm / bağ semboller* ve hafızayı destekleyici bir takım yöntemlerle oluşturulmuş düğümler vasıtasıyla *sürekli anmak / zikir*. Bunun yanında, hafızaya daha başka bir destekleyici unsur olan [3.] *Yazı*.

Kadim zamanlarda diğer ırklar tarafından aynı amaçla kullanılan ahşap kapı-söveleri, yazı malzemesi olarak kullanılmış oldukça basit ve ilkel bir yöntemdir[447]. Hâfızaya yardımcı olan bir diğer ilkel kayıt çeşidi saçak / püsküller (*tsitsit*)[448] sistemidir ki, *"halkın onlara bakıp emirleri hatırlaması"* bunun en önemli hedefiydi. Bu kadim İbrani *quipu*ları (düğümleri)nın içinde *yazı*nın var olduğu bir dönemi temsil ettiğinde şüphe olmayabilir[449], belki yazı birkaç din adamı tarafından bilinmesine karşın, büyük bir kesim tarafından bilinmiyordu; bu öyle bir dönemde ki, bu zaman diliminde bütün kanunlar ve gelenekler sâdece bellek tarafından korunmuştur. Belleğin baş desteği, elbette, devamlı ve sebatla yapılan *tekrar*dı. Halk ilahi ve gelenekleri "*evde otururken, yolda yürürken*" çocuklarına anlatırdı. Zaten biz bunu yaklaşık olarak M.Ö. 1100'de oluşmuş Yahudi edebiyatının en eski âbidelerinden biri olan Deborah ilahisinden de öğreniyoruz[450]. Bu ilahinin hâlihazırda yazı bilgisine dâir işâretleri gösterdiği gerçektir. Aynı dönemde yine aralarında yazı ve oymacılık sanatının kendilerine veraset yoluyla gelen esnaf grupları ve aileleri mevcut idi. "*Makir'den oymacılar ve Zebulun'dan kâtib'in kalemini taşıyanlar indi*"[451] pasuku buna işâret eden en önemli delillerdir[452]. Ve böyle olduğu halde, Debora ilahisi açıkça ilahilerin muhâfazası için sözlü rivâyetin yaygın kullanımını varsayar. Debora'nın: "*Ey semerleri pahalı beyaz eşeklere binenler!, Ey (yumuşak) halılar üzerine oturanlar!* ve

197 vd.

[447] Bkz. T. Birt, *Kritik und Hermeneutik*, Muenchen 1913, s. 249-251

[448] Bkz. Sayılar 15: 38, 39 ve Gandz, *a.g.e.*, VII, 2. Başlık, s. 313 vd.

[449] Bkz.Gandz, *The Knot in Hebrew Literature, or from the Knot to the Alphabet, s.190.*

[450] Hâkimler 5: 1-31.

[451] Hâkimler 5: 14.

[452] Kâtipler deri ya da papirüsleri yazı malzemesi olarak kullanırken, hakkaklar (oymacılar) taş üzerine yazarlardı. Kâtipler grubunun içinde yaşadıkları kendilerine mahsus şehirlere sâhip oldukları anlaşılıyor. Kadım Kenanca şehir adı *Qiryat Sepher*'in "*Kitaplar*" ya da *Qıryat Sofer* şekliyle "*Kâtipler Kenti*" mânâsına geldiği anlaşılıyor. Aynı kent, yine *Qiryat Sannah* (Yehoşua 15 15, 16, 49) adıyla biliniyordu ki bu adlandırma "*Şifahî eğitimin yapıldığı Kent*" ya da "*Ezberden Okuyucular/Kâriler ve Ozanlar Kenti*" olarak yorumlanabilir. Bkz. Sayce, *The Higher Criticism and Verdict of the Monuments*, 6. baskı Londra 1901, s. 54 vd. Ayrıca krş. Gandz, *a.g.e.*, s. 454, dipnot 549. M.Ö. 1200'lerde Ras Şamra'da kâtipler için bir okul vardı. bkz. Gandz, *a.g.e.*, s. 418.

yolda (yaya) yürüyenler! söyleyin. Ok atanların gürültüsünden uzakta, su çektikleri yerlerde; orada Rabbin doğru işlerini, İsrail'de saltanatının doğru işlerini anlatacaktır. O zaman Rabbin kavmi kapılara indiler"[453] tarzındaki sözleri, ilahinin yazılı bir metin haline getirilmesinden ziyâde, ilahinin herkesin ağzında tesbih haline getirilmesi arzusunu dile getirmektedir. Çünkü Debora, yazıyı çokça bilen bir toplumun değil, şifahî bir kültürün içindeydi. Bu şifahî kültürde geçerli olan metod, şahıslar vasıtasıyla gerçekleşen *anlatma* ve *aktarma*dır.

13. Yazılı ve Sözlü Tora'nın Rivâyet Tekniği

Hz. Musa'nın mitsvaları İsrailoğullarına öğretiş şeklini, Tora ve Talmud şu şekilde açıklar: "Musa Kadir-i Mutlak'ın ağzından bizzat öğrenirdi. Çadırına girdiğinde, Harun onu takip eden ilk kişi olurdu. Musa ona, kendisine [Tanrı tarafından Sina'da] verilmiş olan bir mitsvayı bir kez söyler ve ardından tüm detaylarını öğretirdi. Harun [Musa'nın önünden] çekilir ve Musa'nın sağ tarafında yer alırdı. Ardından [Harun'un] oğulları Eliazar ve İtamar girerler ve Musa onlara Harun'a söylediklerini aktardıktan sonra her ikisi çekilir, biri Musa'nın soluna, diğeri Harun'un sağına otururdu. Bunun ardından ["*Zekenim*-Yaşlılar" olarak bilinen] yetmiş ileri gelen gelir, Hz. Musa onlara da, Harun ve oğullarına öğrettiklerini öğretirdi. Bunun ardından geniş halk kitlesi, Tanrıyı arayan herkes gelir ve [Hz. Musa] mitsvayı, herkes onun ağzından duyacak şekilde onlara sunardı. Sonuçta, Harun o mitsvayı Hz. Musa'nın ağzından dört kez, oğulları üç kez, Zekenim iki kez ve halkın geri kalanı da bir kez dinlemiş olurdu"[454].

Daha sonra Hz. Musa gider, Harun, Hz. Musa'nın ağzından dört kez dinlemiş olduğu mitsvayı tüm açıklamalarıyla birlikte orada bulunan herkese tekrarlardı. Oğulları mitsvayı -üç kez Hz. Musa, bir kez de Harun'dan olmak üzere- dört kez dinledikten sonra, Harun da çekilirdi. Harun'un gidişinden sonra Eliazar ve İtamar, orada bulunan tüm halka o mitsvayı tekrar öğretirler ve onlar da ayrılırlardı. Böylece yetmiş Zekenim, mitsvayı - iki kez Hz. Musa, bir kez Harun, bir kez de Eliazar ve İtamar'dan olmak üzere - dört kez dinlemiş olurlardı. Sonrasında Zekenim de, halk kitlesine mitsvayı bir kez tüm detaylarıyla birlikte öğretirdi. Sonuçta halk, o mitsvayı .

---

453 Hâkimler 5: 10-11.

454 *Tora ve Aftara*.1.Kitap *Bereşit*, (trc. ve düzenleme: Moşe Farsî), Gözlem Yayıncılık, İstanbul 2002, Önsöz, s.13.[Metinde, tarafımızdan anlamı değiştirmeyen bazı tasarruflarda bulunuldu. Mesela, Moşe'nin Musa yapılması gibi].

dört kez dinlemiş olurdu: Bir kez Hz.Musa'dan, bir kez Harun'dan, üçüncü kez oğullarından, dördüncü kez de Zekenim'den. Bunun ardından tüm halk, mitsvayı birbirlerine öğretmek üzere dağılırdı.[455] Bu anlatımdan, biz, Yahudî kutsal metinlerinin bir anlamda rivâyet şemasını çıkarabiliriz:

Allah	
Musa	
Harun	
Elazar	*İtamar*
Zekenim	
İsrail Halkı	

Buradan anlaşılan şu ki, Hz. Musa'dan mitsvayı, Hz. Harun 4 kez; oğulları 3 kez, bir kez de Hz. Harun'dan olmak üzere 4 kez; Zekenim mitsvayı 2 kez Hz. Musa'dan, bir kez Harun bir kez de Eliazar ve İtimar'dan olmak üzere 4 kez dinlerlerdi. Sonuçta, halka kadar gelince detaylarıyla 4 defa tekrarı yapılmış oluyordu[456].

Hz. Musa'nın ölümünden çok kısa bir süre önce Tora'yı yazıya geçirdiği varsayılırsa, kırk yıl çölde dolaşma esnasında onun, Tora'yı sâdece şifahî yolla (*ağızdan ağza*) rivâyet ettiği akla gelebilir. Bu anlamda, Tora, yalnızca sözlü bir gelenek ve sözlü bir şeriat niteliği taşıyor gibi gözükmektedir[457]. Ancak Hz. Musa'dan sonra tek bir nüsha hâlinde Kutsal Tapınak'ta saklanmak üzere Tora yazıya geçirilmişti: *"Bu yasa kitabını alın, Tanrınız Rabbin Ahid sandığına koyun. Orada size karşı bir tanık olarak kalsın"*[458]. Bu nüsha, tapınakta saklandığından, ibadet ve eğitim-öğretim amaçları için pratize edil[*e*]mediğinden[459], asıl metinle uygulamalar arasında farklılaşmalar başgöstermiş olabilir.

---

[455] Bkz. *TB, Erubin* 54b.

[456] Geçmişte ve günümüzde Talmud ve Tora eğitimi için bkz. Harold Herbert Bell, *Oral Torah Education*, (UMI: Doktora Tezi) Amerika 1988.

[457] Krş. Erubın 54b ve Gandz, *a.g.e.*, XVII, 7. başlık s. 456.

[458] Tesniye 31: 26.

[459] Tekrarla ve hayatın içinde tatbikle metnin hayatiyeti daha rahat sağlanabilir. Hele bir de metin, açıklanma, anlaşılma ve okunma gibi unsurlardan yoksun bırakılmışsa, o zaman, halk ve belki de din adamları, metne geçen uzun zaman sonrasında yabancılaşabilir.

Yazıyla kayıtlı olduğu ve okunuşu pratik yapılmadığı için Tora'yı anlamada karşılaşılan güçlüğün farkına varan Rabbiler, onların, Hz. Musa tarafından 13 parşömen hâlinde yazılmış olduğunu söylediler. Zirâ, bu nüshalardan her biri, bir sıbt (oymak) içindi ve bunlardan biri de Levi sıbtı içindi[460]. Levi sıbtına âit nüshanın, karşılaştırma ve tertibi sağlam yapma amacına hizmet ettiği ve metnin tahrîfine yönelen herhangi bir teşebbüse engel olduğu varsayılırdı[461]. Herhalükarda Hz. Musa'nın ve Hâkimlerin erken zamanlarındaki parşömenleri, çok nadir bulunan ve aynı zamanda oldukça pahalı bir malzeme olduğundan, onda yer alan bütün öğretici bilgiler ağızdan ağıza (şifahî olarak) yayılmış olmalıydı. Yehoşua ve ondan daha uzun ömürlü olan Yaşlılar [*Zekenim*= Bilgeler], Tora'yı ya da ondan bir kısmı ezbere (sadırda) biliyor olmalılar: "*Yehoşua yaşadıkça ve Yehoşua'dan sonra sağ kalan ve Rabbin İsrail için yapmış olduğu bütün işlerini bilen Yaşlılar durdukça, bütün günlerinde İsrail Halkı Rabbe kulluk edecektir*"[462]. Fakat onların ölümünden sonra "*Ne Rabb'i ne de İsrail Halkı için Rabbin yaptıklarını bilen bir nesil çıktı*". Tora'nın muhâfazası adına dile getirilen bu ifâdelerin tarzından, bir *'sözlü rivâyet'* evresini karakterize ettiğini söylememiz mümkündür.

14. *Sözlü Tora'nın Rivâyet Tekniği Üzerine Bazı Mülahazalar*

İbranî geleneğinde, sonrasında görüldüğü gibi[463], görevleri kalplerinde ve belleklerinde "*Tora'yı taşımak*" olan bir ruhbanlar sınıfı vardı, bunlara *Tofse ha-Torah* [תֹּפְשֵׂי הַתּוֹרָה][464] "Tora'nın taşıyıcısı / hâmili" denilirdi[465]. Bu durum, İslâmî gelenekteki Kur'ân *Hâfızları*'na tekâbül etmektedir, der, Macdonald[466]. Benzer şekilde, Veda'ları

---

460 *Pesiqta de-Rav Kahana*, ed. Buber, 197b.

461 Bir başka rivâyet, musahhah/tashih edilmiş ve karşılaştırılarak okunmuş Tora parşömenlerinin hanrında tapınakta muhâfaza edilen model bir kopyasının varlığından söz eder. Ne var ki, bu rivâyet, kitapların kullanımının hayli yaygın olduğu ikinci Tapınak sonrası zamanlara işâret eder. Erken zamanlarda, bununla beraber ve belki Ezra döneminde (M.Ö.444), Tevrat parşömenleri hala çok yaygın değildi. bkz. Blau, *Studien zum althebraeischen Buchwesen,* Budapeşte 1902, s. 97, 84. dipnotu.

462 *Yehoşua* 24: 31.

463 Bkz. Yeremya 2:8.

464 Yeremya 2:8.

465 Tora'nın taşıyıcıları ile Kur'ân hâfızları tâbirini yan yana zikreden ve bu benzerliği dile getiren makale için bkz. Harry M. Orlinsky, "On Biblical Tōpĕś-Tōpśē", *The Jewish Quarterly Review*, New Series, Vol. 34, No. 3 (Ocak, 1944), ss. 281-297.

466 *Aspects of Islam*, New York 1911, s. 299.

sadırlarıyla ezberlemek zorunda olan Hindu rahiplerinin hususi bir sınıfı vardır[467] Tora'nın bu taşıyıcıları, âdeta kitapların işini gördüler. Onlar, *resmi neşr*in olmadığı Ezra zamanına değin, Yasa'nın yani Sözlü Tora'nın soydan soya biribirilerine taşıdıkları koruyucuları oldular. Fakat bu, "*Tora'nın taşıyıcıları/râvîleri*" her zaman Tanrı'yı bilen ve ona inananlardan olmazdı. Peygamber Yeremya'nın sözleri, onların Hz. Musa ve Rabbin "*gelenekleri/sözleri*"ni değil, "*yanlış ve tahrîf edilmiş gelenekleri/sözleri* taşıdıklarına işâret eder.

Allbright, İbraniler'deki Tora'nın rivâyeti ve menşei ile İslam'daki Hadis arasında bazı benzerliklere işâret eder[468] ve Hz. Muhammed'in vefatından sonra hadislerin anlaşılmasında meydana gelen ihtilâfların, bütün hiziplerin kendileri için bunlardan menfaat sağladıkları muteber politik ve dinsel bir silah gibi kullanmaları sonucunu doğurduğunu iddia eder[469]. Allbright'ın taraflı bakışı bir yana bırakılırsa, bu dönemde biribirine zıt ve İslam'ın ruhuna aykırı rivâyetlerin çeşitli guruplar ve bir takım hadisçi geçinenler tarafından Hz. Muhammed'e nispet edildiği de âşikardır[470].

İsrail'in sahte peygamberleri ve "*Tora'nın râvîleri*" de benzer şekilde, Hz. Musa'dan sonra Tora'ya aykırı bir tutum geliştirmiş olabilirler[471]. Onlar açık bir şekilde, Hz. Musa ve onun Tora'sını ifşa etmeyip, hakikati gizlemeye, ahdi bozmaya yeltenmiş olabilirler. Belki de, onlar gelenekleri-rivâyetleri kaybettiler veya unuttular ve Hz. Musa'nın gerçek Tora'sını yeniden inşâ etmeyi iddia ettiler. Onlardan bazısı, Tora'yı sözlü rivâyetler formunda "*rivâyet etti*", diğerleri ise, bu sözlü rivâyetlerin muhtemelen bir kısım yazılı parçalarına sâhiplerdi. Güvenilir, sahîh resmi bir neşir ve umumiyetle muteber kabul edilen metin Ezra zamanında (yaklaşık M.Ö. 444

---

467 Bkz. Max Müller, *Lectures on Religion,* Londra 1878, s.153,162.dipnotu ve Gandz, *The Dawn of the Literature*, XIV, 2. Başlık, s. 390 vd.

468 *The Archaeology of Palestine*, s. 156.

469 Bkz. Gandz, *a.g.e.*, XIX, 6. Başlık, s. 511

470 Bu hususta detaylı bilgi için bkz S. Cihan, *Uydurma Hadislerin Doğuşu,* s.31-50.

471 Başka kültürlerde kullanılan sened benzeri teknikler, müslümanların birçok yönüyle bilgi temelli olarak geliştirdiği ve onun için alt bilgi kolları ihdâs ettikleri özelliklere sâhip olmadığı gibi, herhangi bir kurala da dayalı değildi. Selahattin Polat, bu duruma şu sözleriyle işâret eder *"Yahudi, hristiyan ve hindlilerce kullanıldığı iddia edilen isnâdlar, islâm âlimlerinin rivâyet kritik ölçüleri içerisinde değerlendirildiğinde hiçbir kıymet ifâde etmemektedir. Bir metnin başına sâdece râviler zinciri eklemek,o metnin mevsûkiyetini göstermez. Bu zincirin uydurma olup olmadığı, râviler arasında kronolojik irtibatın bulunup bulunmadığı ve râvilerinin güvenilirlik durumu incelenmelidir. Bu açıdan islâm isnâd sisteminin bir benzeri daha gösterilememektedir. Ayrıca müslümanlar isnâd sistemiyle ilgili pekçok yan ilimler geliştirmişlerdir* (Polat, *Hadis Araştırmaları,* s.13-6). Ayrıca isnâd sisteminin ortaya çıkışına dâir farklı bir yorum için bkz. Recep Şentürk, "*Social and Literary Structure of Isnad: A Historical Perspective*", *Hadis Tetkikleri Dergisi,* II/1, s.39-41.

ortaya çıktı[472]. Yazılı Tora'nın bu neşriyle birlikte, herkes üzerinde araştırma yapacağı bir metne ulaşabildi ve böylece Kutsal Kitap kâtipleri devri başladı. Hz. Musa'nın ve Yehoşua'nın ölümünden, Ezra tarafından yapılan bu resmi neşre değin, ya da tabir yerindeyse Kral Yoşiyahu (y. M.Ö. 622)[473] devrinde Şeriat Kitabı'nın bilinen keşfine kadar, Tora pratikte mühürlenmiş, kapalı bir kitap olarak kaldı, inkâr edildi ve bütün evreniyle birlikte unutuldu, diyebiliriz. Bu durum, Yahudî kutsal metinlerinde Kral Davud'un haddini aştığı günahları için af dilemesi bağlamında şöyle anlatılır: "*Davud asla Ahid sandığında mühürlü kalan Tora'yı okumadı. Yehoşua, Elazar ve Yaşlılar'ın ölüm gününden, Zadok'un ortaya çıktığı gizli kitabın yeniden keşfine değin, bu kitap Ashtoret'a tapınan İsrail tarafından asla açılmadı*"[474].

Tora'nın, Hz. Musa döneminde yazıya geçirilmiş olması[475] ve resmi olarak Ezra zamanında derlenmesi gerçeğine rağmen, Yahudi bilginler, hiçbir yazılı nüsha yokmuş gibi davranarak, onu *ezber* yoluyla öğrenmeye ve şifahî olarak ağızdan ağza aktarmaya devam ettiler[476]. Bu anlamda, Mezmurlar 119'uncu babın Tora ve gelenekleri ezberleyen öğrenci için hazırlanmış olduğu gözüküyor[477]. Şu pasuklar da bu duruma işâret ediyor olsa gerek: *"Gurbetim evinde senin kanunların bana mezmur oldular. Ya Rabb senin ismini gece de zikrederek şeriatını ezberledim"*[478]; *"Tora... bütün gün benim tefekkür ve zikrimdir"*[479]. *"Kanıtların/şehadetlerin benim eğlence ve sevinç*

---

472 Krş. G.F Moore, *Judaism*, Cambridge 1927, s. 42.

473 Bkz. S.Schechter, *Fragments of a Zadokite Work: Documents of Jewish Sectaries*, I, Cambridge 1910, s.2-5. satırlar arası ve s. XXXVI.

474 S.Schechter, *Fragments of a Zadokite Work: Documents of Jewish Sectaries*, I, Cambridge 1910, s.5, 2-5.

475 *TB*, Baba Batra, 14-15.

476 Tora'nın Yahudi din adamlarınca tahrîf edildiğine dâir iddialar ve değerlendirmesi için bkz. İbrahim H. Karslı, *Kutsal Kitaplara Göre Din Adamı*, s. 144-170. Ayrıca İslam dünyasında tahrîf iddialarını gündeme getiren ilim adamlarının fikirlerini derli toplu ele alan önemli bir çalışma için bkz. Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism & the Hebrew Bible from Ibn Rabban to Ibn Hazm*, E.J.Brill Leiden 1996 (Brill Academic Publishers 1997). Yazar bu eserinde Yahudî kutsal metinlerinin tahrîfi hakkında fikir beyan eden şu on ilim adamını ele alır: 1. Ebû'r-Rabî' b. el-Leys (M.S.8.asır); 2. 'Ali b.Rabban et-Taberî (M.S.810); 3. Ebu Muhammed 'Abdullah b. Muslim b. Kuteybe (M.S.828); 4. Ahmed b. Ebî Ya'qub b. Ca'fer b. Vehb b. Vadıh el-'Abbasî (M.S.9. asrın ilk çeyreği); 5. Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî (M.S.839); 6. Ebu'l-Hasan 'Ali b. el-Hüseyin el-Mes'udî (M.S.893); 7. Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyib b. Ca'fer b. Muhammed b. el-Qasım el-Baqillanî (M.S.950); 8.Ebu Nasr Mutahhar b. Tâhir el-Maqdisî; 9. Ebu'r-Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Birunî (M.S.973); 10. Ebu Muhammed 'Ali b. Ahmed b. Hazm (M.S. 994). Mâtüridî'nin görüşü için bkz. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IV, s. 228-231.

477 Krş. N.Krochmal, *Moreh Nebukhei ha-Zeman*, XI, 3; ed. Rawidowicz, Berlin 1924, s. 163.

478 Mezmurlar 119: 54.

479 Mezmurlar 119: 97

kaynağımdır[480]. Bu pasuklar, ezber ve tekrarla birlikte onlar üzerinde düşünmeyi ve onu âdeta hayatının ta kendisi yapmayı öğütler [481].

Hz. Musa'dan 1500, Ezra'dan 500 yıl sonra, hâlâ Tora'nın tamamını hafızasından ezbere yazabilen *Tannaim* [râvîler] vardı[482]. Benzer şekilde, İskender'in işgalinden uzun zaman öncesinden bu yana, *Vedalar*'ın ezbere öğrenildiği bilinir. Derlenmelerinden 3000 yıldan daha uzun bir süre geçmesine rağmen, (*Vedalar*'dan) yazılı nüshaları tahrip olanlarının her birini Brahmanların dudaklarından şifahî olarak alıp tekrar oluşturabilmek mümkündür[483]. Rabbiler, *Süleyman'ın Meselleri*'ni çok basit bir şekilde takip ediyorlardı: *"Merhamet ve hakikat seni terk etmesin, onları boynuna bağla. Onları (Tora'yı) kalbinin levhası üzerine yaz*"[484]; "*Onları parmaklarına bağla*[485] *Onları kalbinin levhası üzerine yaz*"[486].

"Bilgi kohenlerin dudakları vasıtasıyla muhâfaza edildi, ve Tora onun ağzından alındı ve öğrenilip araştırıldı" bir kitaptan değil[487]. Eğitim ezberle yapılıp öğretiliyordu Okul çocukları, Tora'nın tamamını 6-10 yaşları arasında ezberleyip öğreniyorlardı Onlar Tora'nın tamamını ezberleyip aldıktan sonra, *Mişna*'ya geçiyorlardı. Kutsal

---

480 Mezmurlar 119: 24

481 Bir başka açıklama için bkz. Gandz, *a.g.e.*, V, 3. Başlık, s. 304. Ayrıca kısa açıklama için bkz. *a.g.e.*, XVII, 7.başlık, s. 454.

482 Bkz.Yer. Megillah IV, I (Blau, *Zur Einleitung in die heilige Schrift*, Budapeşte 1894, s.86, dipnot 1.

483 Bkz. Gandz, *The Dawn of...*, XIV, 2. Başlık, s. 390.

484 Süleyman'ın Meselleri 3:3.

485 Hz. Muhammed'in de unutmaktan dolayı bir ihtiyacını yerine getirememekten endişe duyduğu zaman serçe parmağına veya yüzük parmağına bir ip bağlaması ile ilgili rivâyet (bkz. İbn Sad, *Tabakat*, I,386: *Kâne izâ eşfaqa mine'l-hâceti, ya'nî yensâhâ rabata fî hansarihi ev fî hâtemihi el-hayte* كان إذا أشفق من الحاجة يعني ينساها ربط في خنصره أو في خاتمه الخيط) bize Hz. Muhammed'in bir beşer olarak günlük hayatında bazı hususları unutup-yanılma endişesi taşıdığını anlatması (Bkz. H.Musa Bağcı, *Beşer Olarak Hz. Peygamber*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2010, s.219-223) bir yana, Hz. Muhammed'in unutmamak yahut unuttuğunu hatırlamak için *'parmağına ip bağlama'*sı, sözkonusu geleneğin onun etrafındaki Yahudîlerden gördüğü (bkz.*Süleyman'ın Meselleri* 7:3) bir uygulamayı tatbiki olarak düşünülebilir. Bu anlamda bazı folklorik, kültürel, örfî uygulamaların dînsel olmaktan ziyâde mevcut toplumun görgüsü, uygulaması ve biribirini etkilemesi olarak telakki edilebilir.

486 Süleyman'ın Meselleri 7:3.

487 Malahi (2:7 (מַלְאָכִי. Tam olarak şu şekilde geçer: *"Zirâ kohenin dudakları bilgiyi korumalı ve insanlar şeriatı onun ağzından aramalıdırlar; çünkü o herşeye egemen Rabbin ulagıdır"* [כִּי־שִׂפְתֵי כֹהֵן יִשְׁמְרוּ־דַעַת וְתוֹרָה יְבַקְשׁוּ מִפִּיהוּ כִּי מַלְאַךְ יְהוָה־צְבָאוֹת הוּא:]Farklı bir çeviri için bkz. *Kitab-ı Mukaddes*, İstanbul 1886, s.780. Kutsal Kitabın bu çevirisine dair girişte şöyle bir ibâre yer alır: "İbrânî, Keldanî ve Yunanî lisanlarından bi't-tercüme *"Maarif-i umumiye nezaret-i celilesinin 14 Muharemmü'l-haram 1301 ve teşrin-i sani 1299 tarihli ve 752 numrolu ruhsatnamesiyle İngiliz ve Amerikan Bible Şirketleri masarifiyle İstanbul'da Boyacıyan Agop matbaasında tab' olunmuştur"*.
Orijinali: כִּי־שִׂפְתֵי כֹהֵן יִשְׁמְרוּ־דַעַת וְתוֹרָה יְבַקְשׁוּ מִפִּיהוּ כִּי מַלְאַךְ יְהוָה־צְבָאוֹת הוּא [kî-sifetey kohen yişemeru da'at u- torâ yevaqeşû mi-pîhû kî male'ahey ha-Şem-tseba'ot hû'].

Kitabın her pasuğunun ezbere bilinmemesi kara cahillik olarak görülürdü. Öyle ki, Tora'nın ezberlenmesi, halk ilkokullarında çocuklara verilen disiplin getirici bir cezaydı.

Blau, haklı olarak, Talmudçular'ın Kutsal Kitapla ilgili istikrar ve sebatını en iyi gösteren şeyin onların iktibas ettikleri bir pasuğun nerede geçtiğini asla belirtmemelerine dikkatleri çeker[488]. Aynı durum *Mişna* için de çok sıkı bir şekilde uygulanır. Talmud'dan bab ve bölüm iktibas edilmez. Metin üstünkörü ve basitçe zikredilir ve herkesin onu ezbere bildiği varsayılır. Yine, Blau, Grek ve Romalı şâirlerin metinlerinin keza *okunmak* için değil, bilakis *ezberlenmek* için yazıldığına işâret eder[489]. Bu durum, aynı şekilde Kutsal Kitap metni için daha katı bir şekilde uygulanırdı; çünkü yazı, yalnızca belleğe bir destekti. Okuyucu için sâdece tek bir kelime görmesi kâfi idi ve o, sözkonusu kelimeyi gördükten sonra, bütün metni ezberden okumaya devam edebilirdi. Çoğunlukla, parşömen tomarları çok küçük ve el altında taşınmaya elverişli idiler. Bu sebeple, bir kimse rahat bir şekilde Tora'nın tamamını yanında her yere götürebiliyordu.

15. Hadis Rivâyet Tekniğinin Oluşumu

Muhaddisler veya daha genel anlamda Müslümanların, *Kur'ân-ı Kerim*'i hıfzetme gibi, hadisleri de ezberlemeye gayret ettikleri bilinen bir gerçektir[490]. Bazı sahabîler, bir kısım hadisleri Peygamber henüz hayâtta iken, bazıları ise daha sonra yazmışlardır[491]. Bu arada, onlardan hadisleri yazmayanlar hattâ onların yazılmasına karşı çıkanlar da olmuştur[492]. Ancak Peygamber'den duydukları hadisleri birbiriyle müzâkere[493] edip hatırlamak, kısa notlarla kaydetmek ise *ashâbın müşterek âdeti*ydi. Bu âdet, geliştirilerek t a b i û n döneminde devâm ettirilmiştir[494]. Nitekim kaynaklarda, Sevrî'nin her gece yatmadan önce *Kur'ân*'dan bir sûre okur gibi hadis cüzlerini okuyup hıfzını kontrol etmesi türünden haberler buna işâret eder gözüküyor[495]. Dolayısıyla, sahâbe döneminde olduğu gibi, tabiûn döneminde de sünnetin muhâfa-

---

488 Blau, *Studien zum althebraeischen Buchwesen*, s.81. Ayrıca bkz.G.W.Ahlström, "*Oral and Written Transmission: Some Considerations*", *The Harvard Theological Review*, Vol. 59, No.1 (Ocak 1966),ss.69-81.
489 Blau, *a.g.e.*, s. 80.
490 M.Fuad Sezgin, *Buharî'nin Kaynakları*, Kitâbiyat, Ankara 2001, s. 38.
491 Örnekleri için bkz. Koçyiğit, *Hadis Târihi*, s. 41-68.
492 Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-İlm*, s. 36-60.
493 Bkz. Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law*, 'mudhâkarah' başlığı altında, s.18-22.
494 A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. 34-161.
495 İbn Ebî Hâtim, *Takdimet'ül-Cerh ve't-Ta'dîl*, I, 116.

kaynağımdır[480]. Bu pasuklar, ezber ve tekrarla birlikte onlar üzerinde düşünmeyi ve onu âdeta hayatının ta kendisi yapmayı öğütler [481].

Hz. Musa'dan 1500, Ezra'dan 500 yıl sonra, hâlâ Tora'nın tamamını hafızasından ezbere yazabilen *Tannaim* [râvîler] vardı[482]. Benzer şekilde, İskender'in işgalinden uzun zaman öncesinden bu yana, *Vedalar*'ın ezbere öğrenildiği bilinir. Derlenmelerinden 3000 yıldan daha uzun bir süre geçmesine rağmen, (*Vedalar*'dan) yazılı nüshaları tahrip olanlarının her birini Brahmanların dudaklarından şifahî olarak alıp tekrar oluşturabilmek mümkündür[483]. Rabbiler, *Süleyman'ın Meselleri*'ni çok basit bir şekilde takip ediyorlardı: *"Merhamet ve hakikat seni terk etmesin, onları boynuna bağla. Onları (Tora'yı) kalbinin levhası üzerine yaz"*[484]; "*Onları parmaklarına bağla*[485]. *Onları kalbinin levhası üzerine yaz*"[486].

"Bilgi kohenlerin dudakları vasıtasıyla muhâfaza edildi, ve Tora onun ağzından alındı ve öğrenilip araştırıldı" bir kitaptan değil[487]. Eğitim ezberle yapılıp öğretiliyordu. Okul çocukları, Tora'nın tamamını 6-10 yaşları arasında ezberleyip öğreniyorlardı. Onlar Tora'nın tamamını ezberleyip aldıktan sonra, *Mişna*'ya geçiyorlardı. Kutsal

---

480 Mezmurlar 119: 24

481 Bir başka açıklama için bkz. Gandz, *a.g.e.*, V, 3. Başlık, s. 304. Ayrıca kısa açıklama için bkz. *a.g.e*, XVII, 7.başlık, s. 454.

482 Bkz.Yer. Megillah IV, I (Blau, *Zur Einleitung in die heilige Schrift*, Budapeşte 1894, s.86, dipnot 1.

483 Bkz. Gandz, *The Dawn of...*, XIV, 2. Başlık, s. 390.

484 Süleyman'ın Meselleri 3:3.

485 Hz. Muhammed'in de unutmaktan dolayı bir ihtiyacını yerine getirememekten endişe duyduğu zaman serçe parmağına veya yüzük parmağına bir ip bağlaması ile ilgili rivâyet (bkz. İbn Sad, *Tabakat*, I,386: *Kâne izâ eşfaqa mine'l-hâceti, ya'nî yensâhâ rabata fî ḫansarihi ev fî ḫâtemihi el-ḫayte*= كان إذا أشفق من الحاجة يعني ينساها ربط في خنصره أو في خاتمه الخيط) bize Hz. Muhammed'in bir beşer olarak günlük hayatında bazı hususları unutup-yanılma endişesi taşıdığını anlatması (Bkz. H.Musa Bağcı, *Beşer Olarak Hz. Peygamber*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2010, s.219-223) bir yana, Hz. Muhammed'in unutmamak yahut unuttuğunu hatırlamak için *'parmağına ip bağlama'*sı, sözkonusu geleneğin onun etrafındaki Yahudîlerden gördüğü (bkz.*Süleyman'ın Meselleri* 7:3) bir uygulamayı tatbiki olarak düşünülebilir. Bu anlamda bazı folklorik, kültürel, örfî uygulamaların dînsel olmaktan ziyâde mevcut toplumun görgüsü, uygulaması ve biribirini etkilemesi olarak telakki edilebilir.

486 Süleyman'ın Meselleri 7:3.

487 Malaḫi (2:7 (מַלְאָכִי). Tam olarak şu şekilde geçer: *"Zirâ kohenin dudakları bilgiyi korumalı ve insanlar şeriatı onun ağzından aramalıdırlar; çünkü o herşeye egemen Rabbin ulağıdır"* [כִּֽי־שִׂפְתֵ֤י כֹהֵן֙ יִשְׁמְרוּ־דַ֔עַת וְתוֹרָ֖ה יְבַקְשׁ֣וּ מִפִּ֑יהוּ כִּ֛י מַלְאַ֥ךְ יְהוָֽה־צְבָא֖וֹת הֽוּא׃]Farklı bir çeviri için bkz. *Kitab-ı Mukaddes*, İstanbul 1886, s.780 Kutsal Kitabın bu çevirisine dair girişte şöyle bir ibâre yer alır: "İbrânî, Keldanî ve Yunanî lisanlarından bi't-tercüme *"Maarif-i umumiye nezaret-i celilesinin 14 Muharemmü'l-haram 1301 ve teşrin-i sani 1299 tarihli ve 752 numrolu ruhsatnamesiyle İngiliz ve Amerikan Bible Şirketleri masarifiyla İstanbul'da Boyacıyan Agop matbaasında tab' olunmuştur"*.
Orijinali: כִּֽי־שִׂפְתֵ֤י כֹהֵן֙ יִשְׁמְרוּ־דַ֔עַת וְתוֹרָ֖ה יְבַקְשׁ֣וּ מִפִּ֑יהוּ כִּ֛י מַלְאַ֥ךְ יְהוָֽה־צְבָא֖וֹת הֽוּא [kî-sifetey kohen yişemerû-da'at u- torâ yevaqeşû mi-pîhû kî male'aḫey ha-Şem-tseba'ot hû'].

Kitabın her pasuğunun ezbere bilinmemesi kara cahillik olarak görülürdü. Öyle ki, Tora'nın ezberlenmesi, halk ilkokullarında çocuklara verilen disiplin getirici bir cezaydı.

Blau, haklı olarak, Talmudçular'ın Kutsal Kitapla ilgili istikrar ve sebatını en iyi gösteren şeyin onların iktibas ettikleri bir pasuğun nerede geçtiğini asla belirtmemelerine dikkatleri çeker[488]. Aynı durum *Mişna* için de çok sıkı bir şekilde uygulanır. *Talmud*'dan bab ve bölüm iktibas edilmez. Metin üstünkörü ve basitçe zikredilir ve herkesin onu ezbere bildiği varsayılır. Yine, Blau, Grek ve Romalı şâirlerin metinlerinin keza *okunmak* için değil, bilakis *ezberlenmek* için yazıldığına işâret eder[489]. Bu durum, aynı şekilde Kutsal Kitap metni için daha katı bir şekilde uygulanırdı; çünkü yazı, yalnızca belleğe bir destekti. Okuyucu için sâdece tek bir kelime görmesi kâfi idi ve o, sözkonusu kelimeyi gördükten sonra, bütün metni ezberden okumaya devam edebilirdi. Çoğunlukla, parşömen tomarları çok küçük ve el altında taşınmaya elverişli idiler. Bu sebeple, bir kimse rahat bir şekilde Tora'nın tamamını yanında her yere götürebiliyordu.

15. Hadis Rivâyet Tekniğinin Oluşumu

Muhaddisler veya daha genel anlamda Müslümanların, *Kur'ân-ı Kerim*'i hıfzetme gibi, hadisleri de ezberlemeye gayret ettikleri bilinen bir gerçektir[490]. Bazı sahabîler, bir kısım hadisleri Peygamber henüz hayâtta iken, bazıları ise daha sonra yazmışlardır[491]. Bu arada, onlardan hadisleri yazmayanlar hattâ onların yazılmasına karşı çıkanlar da olmuştur[492]. Ancak Peygamber'den duydukları hadisleri birbiriyle müzâkere[493] edip hatırlamak, kısa notlarla kaydetmek ise *ashâbın müşterek âdetiy*di. Bu âdet, geliştirilerek t a b i û n döneminde devâm ettirilmiştir[494]. Nitekim kaynaklarda, Sevrî'nin her gece yatmadan önce *Kur'ân*'dan bir sûre okur gibi hadis cüzlerini okuyup hıfzını kontrol etmesi türünden haberler buna işâret eder gözüküyor[495]. Dolayısıyla, sahâbe döneminde olduğu gibi, tabiûn döneminde de sünnetin muhâfa-

---

488 Blau, *Studien zum althebraeischen Buchwesen*, s.81. Ayrıca bkz.G.W.Ahlström, "*Oral and Written Transmission: Some Considerations*", *The Harvard Theological Review*, Vol. 59, No.1 (Ocak 1966),ss.69-81.

489 Blau, *a.g.e.*, s. 80.

490 M.Fuad Sezgin, *Buharî'nin Kaynakları*, Kitâbiyat, Ankara 2001, s. 38.

491 Örnekleri için bkz. Koçyiğit, *Hadis Târihi*, s. 41-68.

492 Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-İlm*, s. 36-60.

493 Bkz. Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law*, 'mudhâkarah' başlığı altında, s.18-22.

494 A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. 34-161.

495 İbn Ebî Hâtim, *Takdimet'ül-Cerh ve't-Ta'dîl*, I, 116.

za ve intikâlinde hadislerin *ezberlenme*den sâdece *yazı* ile yetinilmesi hoş karşılanmamıştır[496]. Sâdece yazı ile yetinenlere, Sevrî'nin, *"İlm'i (hadis'i) kağıt parçalarına emânet eden ne de kötü biridir!"* [بئس المستودع العلم القراطيس] dediği rivâyet edilir[497]. Ancak, vesikalar, onun hadisleri yazmayı kınamasına karşın, ihtiyâten ve güvenirlik açısından yazdığından da söz ederler[498].

Hadisin ilk muhâfaza usûllerinden biri olan e z b e r [499], *'sünnet bilgisi'*nin intikâlinde y a z ı ile beraber çoğu zaman var olmuştur[500]. Özellikle, hicrî ilk iki asırda *ezber*, *yazı*dan daha evlâ görülmüştür[501]. Çünkü 'Arab yazısının tekâmülü öncesinde ezber, yazının takyîd edici ve yanlışa sebep olacak hatâlara düşmeye mâni olacak bir vazîfeyi ifâ etmiştir[502]. Gerek sahabîlerden, gerekse daha sonrakilerden bazılarının hadislerin yazılmasına taraftar olmamalarının sebeplerinden en önemlisi 'hadisleri koruma arzusu' olabileceği söylenebilir[503]. Bunun yanında, toplumda, hadisleri yazanların, yazıya güvenip ezberi ihmâl edebileceği endîşesi, sözkonusu tutum ve anlayışın gelişmesi ve güçlenmesinde önemli bir rol oynamış olabilir[504].

15. 1. Sözlü Rivâyet: Bir Şemalaştırma Denemesi[*]

Hadis ve Talmud'un sözlü rivâyetlerinin doğasına dâir bir incelemenin sözlülük karakterini metinleşmiş hâlinde taşıyan sünnet-hadisi mukâyeseli olarak Talmud'la ele almak oldukça heyecan vericidir. Hadis İlimleri'nin ortaya koyduğu edebiyatı, ilk zamanlardan bu tarafa doğru ileri gittikçe büyümesi daha geniş bir bilimler ağına sâhip olması beklenirken, yenilenmeden eskiyi koruma adına yenilik getirmeyen tutumu günümüzde hadis ilimlerini disiplinlerarası çalışmaya mecbur bırakmış gözükmektedir. Yeni tekniklerin ve farklı bilim dallarının kavramlarını ödünç alma

---

496 Bkz. Mehmet Sait Toprak, *Hadiste Derlemecilik Devrinin Başlaması ve Üşî'nin Nisâbü'l-Ahbârı*, İzmir 2005, (Basılmamış Doktora tezi), s. 44-45.

497 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, I, 68; Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîd*, s. 58.

498 Hatîb, *a.g.e.*, a.y.

499 A'zamî, *Dirâsât*, 71-83.

500 Hatîb, *a.g.e.*, s. 64 vd.

501 Hatîb, *a.g.e.*, s. 57.

502 A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. 165-166.

503 Yaşadıkları kültür içerisinde karşılaştıkları Yahûdî ve Hristiyan din âlimlerinin durumunu gören sahâbîlerin, ileride müslümanların da yazdıkları metinlere dayanıp, 'fiilde pratik değerle anlam bulan Söz'ün, 'kitâbî kült'e dönüşmesi korkusu da, onların hadislerin yazılmasına karşı durmalarının bir başka sebebi olarak zikredilebilir.

504 İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, I, 168.

* Kısaltma ve semboller: *P*=Peygamber; *H*=Hadis; *R*=Râvî; *RV*=Rivâyet; *L*=Lafzen rivâyet; *M*=Mânen rivâyet; *X,Y,Z*= Sıralı râvî adları zinciri. Bu kısaltmalar anlamı daha net anlamak için geliştirilmiştir.

yahut onları dönüştürme bir yenileme ve yenilenme olmakla birlikte aynı zamanda zayıflamış bünyesine güç katmak anlamına da gelir. Hadis ilimlerinin ismine muvafık olarak kendini yenileme ihtiyacı, çağının bilimlerinin ortaya koyduğu yeni (*hâdis*) verileri kullanma ve onları kendine uygun şartlarda ve şekillerde adapte etmeye bağlıdır.

Sembolik bir dille rivâyetin unsurlarını şöyle formülize edebiliriz:[505]

1. Musannıf (MU)⇐ Râvî (R)⇐ ...Rivâyet Sîgaları (RS) ... Râvî (R)⇐ ... Rivâyet Sîgaları (RS) ... Râvî (R)⇐ ... Rivâyet Sîgaları (RS) ... Râvî (R)⇐ ... Rivâyet Sîgaları (RS) ... Râvî (R)⇐ ... Rivâyet Sîgaları (RS) ...⇐ Metin(M) ⇐Peygamber (P).

Bu zincirin içerisinde halkaların her birinde M'nin MU'ya gelinceye kadar geçirdiği evrelerin normal sıralamasını (doğal geliştiği düşünüldüğünde) görüyoruz. P'nin söz, eylem ve onay-onamaları (SEO)nın sözlü rivâyetle R'nin onu alması; P'nin söylediği R'nin ezberlediği ya da aldığı, R'nin P'yi görüp kendisinin inşâ ettiği ya da P'nin R'de ya da başka bir iş, kişi veya olayda onayladığı 'şey' ile R'nin anlam dünyasına aldığı 'şeyler' (SEO) arasında ilk halkada bile P'dekinden farklı bir dil ve anlam evreni oluşur.

Bu yukarıda görselleştirdiğimiz zincirin halkaları, P'den MU'ya gelinceye kadarki kitaplarda metinleşen kalıplar üzerinden hareketle kurgulanmış bir düzgüdür.

Şimdi SEO'nun *Söz*e; sözün *Söz*den *Sözlü*ye; *sözlü* RV'nin anlam ya da harfi harfine (lafzen=literal) R vasıtasıyla nakille *sözlülük*'den *sözel*e ve oradan *yazı*yla M'ye dönüşen RV'ler, P'den son halka MU'ya kadar *şifahî* geldiği varsayılan kurguya göz atalım:

2. MU'nun M'si⇐ (MU)⇐ Râvî (R)⇐ ...Rivâyet Sîgaları (RS) ... Râvî (R)⇐ ... Rivâyet Sîgaları (RS) ... Râvî (R)⇐ ... Rivâyet Sîgaları (RS) ... Râvî (R)⇐ ... Rivâyet Sîgaları (RS) ... Râvî (R)⇐ ... Rivâyet Sîgaları (RS) ...Peygamber (P) ⇐ SEO (Söz-Eylem-Onay).

Bu ikinci görselleştirilmiş zincir halkaları, *sözlü* geldiği tasarlanan RV'lerin ilk R'nin SEO'yu P'den almasından, son R'ye aktarışına değin geçirdiği düşünülen süreçle MU'da son bulur. MU'da son bulan ister anlam ile ister lafızla *sözlü* olarak (lafzî ve mânevî rivâyet) gelen RV'nin MU'nun kelimeleriyle / tasnîfiyle / tertibiyle / tebvibi

[505] Kısaltmaların açılımı şöyledir: *MU*: Musannıf; *R*: Râvî; *RS*: Rivâyet Sigaları (*ahberanâ, haddesena, semitu* ...); *RV*: Rivâyet; *M*: Metin; *P*: Peygamber; *SEO*: Söz, Eylem-Onay.

ve taksimiyle evrilerek M'ye dönüşmesi (yani *sözlü*'den *sözel*'e ve oradan *metin*'e bağlanması)'nın varsayılan kurgusudur.

Üç noktaların bulunduğu yerlerde diğer râvî isimleri zincirinde RS (*rivâyet sigaları*)'den hangisiyle M (*metin*) veya RV'yi aktardığını gösterir. M veya RV'nin, ilk R'ye geliş keyfiyeti bu noktada önem taşır. Eğer M şifahen R'den alındıysa, o zaman R M'de nasıl bir değişiklik yapmıştır. R, RV'yi mânâ ile mi yoksa lafızla mı almıştır. Burada son R ile ilk R arasında RS'lerin yerleştirilmesi RV'nin R'ler vasıtasıyla nasıl taşındığını gösterir. Eğer R'ler hadisin rivâyet metodolojisinin tam oturmadığı bir dönemde bu RV'yi biri birilerinden rivâyet etmişlerse, o zaman RV'nin nasıl aktarıldığı bir sorun olarak kalmaya devam edecektir. Şâyet ilk R sahabî ise ve bu R, RV'yi P'den (*Peygamber*)'den olduğu gibi alıp yazmışsa -ki bu durum bütün rivâyetler için sözkonusu edilemez- ya da duyduğu RV'den hafızasında kalanları mânâ ile aktarmışsa ya da bir yerlere kısa notlarla (طرف الحديث= *tarafe'l-hadîs*) kaydetmişse, bu durumda RV ya da M'nin ilk dönemde sahabîlerce aktarılmasının keyfiyeti, bu RS'lerin değerini belirleyicilikte önemli olacaktır.

Çünkü RS'ler RV ya da M'nin bağlam ve keyfiyetini ortamıyla birlikte tesbitte kilit rol üstlenirler. MU (musannıf: eseri tasnîf eden)'ya gelinceye kadar son R ile ilk R arasında uzayan zincirde eğer M veya RV yazılı olarak gelmiyorsa, ki bazı RV'ler böyle, o halde RS'ler kurallı değil de rastgele bir şekilde sâdece formu vermek adına dizilmiş demektir. Bu durumda, MU, R'ler vasıtasıyla aldığı P'ye âit RV veya M'yi nasıl ve hangi kriterlerle 'M' olarak kitabına alacaktı. Bu sorun, MU'nun şartlarını belirme zaruretini doğurduğu gibi, R'lerin de belli prensiplere bağlı seçimi problemini de beraberinde getirdi. Durum bu iken, MU'ya sâdece M veya RV'yi bir konu başlığının (bâb) altına yerleştirmek ve sâdece R'ler hakkında söylenenleri tahkik ve tedkik etmek kalır. Bu da daha sonraları mezhep ve bir takım taassub unsurlarından etkilenmiş yahut etkisi altında kalmış gözükmektedir. Bunun izlerini, MU'ların kitaplarında bariz bir biçimde gözlemlemek mümkündür. Buhârî'nin bab başlıkları ve öncelik verdikleriyle bir diğer müellifinkinin biribirinden farklılık arz etmesi, musannıfların metin üzerindeki otoritelerine bir kanıt olsa gerek. Bunun nedeni, her MU'nun bir noktada subjektif tasnîfi kendisi için koyduğu objektif (?!) kriterlerle savunması gösterilebilir. Nitekim, ihtilâfların olduğu dönemlerde, Şia ve diğer Ehl-i Sünnet fırkalarının kendilerinden olmayan R'lerin RV'lerini almamaları, zincirde bulunan R'lerin sâdece adalet ve zabt yönünden cerh edilmeleri sebebiyle değil, aynı

zamanda mezheb açısından farklı olmalarında ve taassuba [illegible] hadis literatürünün incelenmesi, bunun belirgin [illegible] ortaya koyacaktır.

Bir süre sonra RV veya M'nin sıhhatinin ne olduğu meselesi [illegible] hepten olduğu meselesine indirgenmiştir. Ayrıca sâdece R'nin haline göre [illegible] belirleme kriterine indirgeme RV ve M'nin sıhhatinde ne [illegible] RV ve M, başlıbaşına P'nin söyledikleriyse ve bu esas ise [illegible] sağlam RV ve M'ye ulaşmak adına R'lerin RS'ler ile M'ye kadar aktardı [illegible] veya M'nin içinde R'lere âit (idrâc) neler vardı?

Yukarıda muhaddis ve usûlcü R'lerce belli bir metodolojiye [illegible] olarak geliştirildiği düşünülen bu RS'ler, ilk asrın hemen sonunda [illegible] leştirme ve bu sayede koruma altına alma ameliyesi [illegible] olarak yer alıyordu. Bu sayede belli bir takım kurallarla rivâyete [illegible] kazandırılacak ve M'nin üzerindeki olası şüpheler de izale edilecekti. Hafızalarında [illegible] ya da yanlarında sözlüden sözele aktarılmış yazılı hadis M'si olan herkes [illegible] M'yi rivâyet edemiyordu. Çünkü eda sigaları rivâyetin ne şartlarda [illegible] dığına dâir simgesel uyarıyı ve yolu kısmen kendinde taşıyordu. Bunların [illegible] bağlı olarak yapılması gerekirdi. Bu açıdan, metodçu R'ler, bu katı rivâyet kurallarını ihdâs etme gereği duydular. Buna rağmen, rivâyette bu kurallara [*kalpazanlıkla delenlerce*] riâyet edilmediği, yanında bulduğu (*vicâde*), [illegible] (*tedlîs*) ya da benzeri sözlü ve yazılı hadisleri sanki bir [illegible] [*yüzyüze görerek işitmiş*] etmiş gibi rivâyet edenler de çıkmıştır.

Şemalaştırmaya geçmeden önce;

Hadis'i; ilkin '*Metn*'i, ikincileyin bize gelinceye değin *Tarîk*leri/rivâyet yollarının sayısı, üçüncü olarak da hadisin senedine ve metnine bağlı olarak kabûl ve red edilmeleri itibâre alınarak zâhirine göre üçlü '*değer tasnîfi*'ne -fazla detaya girmeden- bir göz atalım:

İlk tasnîfte Metn'i itibariyle formüle edilerek: *kudsî*[illegible] *merfû* [lafzen ve hükmen].

[illegible] Bkz. Nûh b. Mustafa el-Konevî, *er-Risâle fi'l-Fark beyne'l-Hadîsi'l-Kudsî ve'l-Kur'ân ve'l Hadîsi'n-Nebevî*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Böl. [illegible] 1142/18, 185[illegible]-186 yazma. Hayati Yılmaz, "*Hadis İlminde Kudsî Hadisler ve Konuda Yapılan Çalışmalar*", *SÜİFD*, sayı [illegible] Yıl 1996, ss. 163-197. Hayati Yılmaz, "*Nûh b. Mustafa el-Konevî'nin er-Risale fi'l-fark beyne'l-hadîsi'lkudsî ve'l-Kur'ân ve'l-hadîsi'n-nebevî Adlı Risâlesi*", *HTD*, Sayı:1, Yıl: 2003, ss. 167-178; Hayati Yılmaz, *Hadis İlminde Kudsî Hadisler*.

mevkûf ve *maktû*;

İkinci tasnîfte tariklerinin sayısı hesaba katılarak; *Ahâd* [meşhûr, azîz, ... (ferd-i nisbî ve ...mutlak)] ve *Mutevâtir*[507] [tevâtür-i âmm, ... hass, ... tabaka, ... nisbî, ... mutlak],

Üçüncü tasnîfte sened ve metnine nisbetle kabûl ve red edilmeleri ... ğında;

Makbûl olan hadis kendisiyle amel edilmesine ve derecesine göre değer... ilkin amel edilebilirliğine yahut edilemezliği esasla; mamûl bihî (*kendisiyle amel ed... lir*) olduğunda rivâyet: Nâsih, muhkem ve muhtelifü'l-hadîse konu edil... mamûl bihî (*kendisiyle amel edilemez*) olduğunda ise Mensûh kabul edilir. ... ne itibarla Makbul hadis, sahîh, hasen, sahîh li-gayrihi ve hasen li-gayrihi ... tanımlanır.

Merdûd olmada ise;

1. Ya senedte açık bir düşme ya da kapalı bir düşme durumu ile; ... düşmeden rivâyet Muallak, Mürsel Mudal ve Munkatı olurken; senedteki kapalı ... düşmeden ötürü rivâyet ya Müdelles yahut Hafî Mürsel kabul edilir. Müdelles ... vâyet ise; *tedlîs-i isnâd, tedlîs-i şuyûh, tedlîs-i tesviye, tedlîs-i 'atf, tedlîs-i sükût, tedlîs-i bilâd, tedlîs-i sıyağî'l-edâ* ve *tedlîs-i hazfi'l-edâ* şeklinde gerçekleşir[508].

2. Ya Râvînin adâlet ve zabt yönünden yaralanması ve ithâm edilmesi ... adâleti sorgulanan râvînin rivâyeti mevzû (bâtıl), metrûk (matrûh, vâhî) ve ... olarak değerlendirilirken; zabt açısından sorgulanan râvînin rivâyeti: *Maklûb, Muzdarib, Müdrec*[509], *Muhtalet, Musahhaf*[510], *Muharref, Mezîd* (isnâdların muttas...

Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezı, (Danışman: İsmail Lütfi Çakan) İstanbul 1992; Muhammed İsmail Şa'bân, *el-Ehâdîsü'l-Kudsiyye ve Menziletuhâ fi't-Teşrî*, ...

[507] Bkz. Suyûtî, *el-Ezhârü'l-Mütenâsıra fi'l-Ehâdîsi'l-Mutevâtire*, Kâhire, Dâru't-Te'lîf, trz.; ... *Nazmü'l-Mütenâsır fi'l-Ehâdîsi'l-Mütevâtir*, Haleb, Dârü'l-Me'ârif 1328H.; Muhammed Murtazâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Laqatu'l-Le'âli'l-Mütenâsıra fi'l-Ehâdîsi'l-Mütevâtire* (thk. Abdülkadir A..., ...) 1985.

[508] Bkz. Ali Toksarı, "*Müdelles Hadis ve Sahâbeye Tedlîs İsnâdı*", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5, Kayseri 1988, ss. 221-236.

[509] *Müdrec* hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar fi Tavzîhi Nuhbeti'l-Fiker* (... Abdullah b. Dayfullah er-Rahîlî), Silsiletü Dirâsât fi'l-Menhec 9, Riyad 1422H, s. 114-116; ... bkz. Kadir Paksoy, "*Hadis Metodolojisinde İdrâc ve Mudrec Hadisler -I-*", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, cilt: V, sayı: 2, ss. 105-124; a.mlf., "*Hadis Metodolojisinde İdrâc ve Mudrec Hadisler -II*", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, cilt: V, sayı: 3, ss. 213-230

[510] *Musahhaf* hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Hacer, *a.g.e.*, s. 118-119

hususunda), *Muallel, Münker, Şâzz* olarak değerlendirilir. Burada *Musahhaf* olan rivâyet; mevzu, menşei ve rivâyetin aktarılma keyfiyeti açısından değerlendirildiğinde tashîfin meydana geldiği hadiste *Tashîf-i Metn* ve *Tashîf-i Sened*, tashîfin menşei yani nedeni itibariyle *Tashîf-i Basar* ve *Tashîf-i Sem'*, aktarılma keyfiyeti sözkonusu olduğunda Lafızda Tashîf ve Mânâ'da Tashîf şeklinde gerçekleşir.

3. Ya bir illet'ten –ki saydıklarımız buna dâhil edilebilir-

4. Yahut Şüzûz'dan meydana gelen bir değer tartışması getirilebilir. Bu Usûl telhîsinde hadisin iki önemli unsuru olan sened ve metin üzerine değerlendirmenin metnin sözlü karakteri itibara alınmadan yapıldığını gösterir. Belki sâdece lafzen ve mânen rivâyet tasnîfinde kalınmaktan öteye geçil[e]memiştir.

15. 2. Şemalaştırma Denemesine Giriş

Hadis'i** bir fenomen olarak görürsek, o zaman Hadis'i [H], Hz. Peygamber'den [P] dinleyen-duyan / yazan / [vâsıtalı] alan, taşıyan, X, Y, Z adlarındaki farklı mizaç ve yetenekteki Râvîler'in [R] aldıkları Rivâyet [RV]; ya Hadis'in lafzî/harfî hali –ki çok azı böyledir- ya da mânevî/anlam olarak naklinden ibaret ise;

1. X, Y, Z Râvîleri'nin taşıdıkları 'M'nin Hz. Peygamber'den [P] geldiği yahut alındığı kesin kabul edilse dahi, X'den Z Râvîsine [R] kadar Peygamber'den [P] gelen Rivâyet [RV]: a) Anlatım olarak RV aynen lafzıyla kelimesi kelimesine Peygamber'den olduğu gibi muhâfaza edilerek rivâyet edilse de, Râvîlerin taşıdıkları sâdece anlamı sâbitlenemeyen kelimeler olduğundan, bunların arasında ve arkasındaki anlam ve o anlamın anlamlı bütünü olmadığından Peygamber'in zihnindeki anlamla, ondan sonraki bir zamanda başka bir ortamın zihninin ulaştığı anlama denk düşüp düşmeyeceği önemli bir sorunsaldır.

2. Râvîlerce [R] taşınan (mervî=aktarılan) Hadis [H] Rivâyeti [RV], Peygamber'in [P] söz, fiil ve takrîrlerinin sâdece bir tezahürü[511] olacağından ve bu tezahürler içinde olanı, *'olduğu gibi'* ya da gerçekte *'nasılsa öyle'* gösterip-

---

** *Hadis* burada çok geniş kapsamıyla sünnet, haber ve eser anlamında kullanılmıştır. İleri de bir ayrım yapıldığında sünnet, hadis, haber ve eser adlarından hangisine vurgu yapılacağı ayrıca ifâde edilecektir.

511 *Fenomen* kavramı, Yunanca *"kendini gösterme"* anlamına gelen phainomenon anlamına gelen phainesthai fiilinden türetilmiştir. Bu anlamda, kendini gösteren olarak H, tezahür eden, zühûr eden, hudûsa gelen ve beyân olan bir *phainomenon*'dur. *Phainesthai* kelimesi ise, *phaino*'nun *"gün yüzüne çıkma, ışığa çıkarma"* anlamıyla orta-sesli hali olup *pha-* kök eki içinde bir şeyin kendini âşikar edeceği, bellı ve görünür kılacağı ışık ve aydınlığı çağrıştırır. Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 29.

gösterle]meyeceği kesin olmadığından bunlar hakkında kesin yargılar verme güç olur.

3. Bu mânâda her H. içinde kendisini aydınlatacak bir ışığı (anlama götürecek ipucu) taşır ki, bu ışık P'nin o anki kasdını ortamıyla birleştirerek ortaya koyacak *'asıl anlam'*a ve *'anlama'*ya ışık tutar. *'Asıl anlam'*ya da *'anlama'*, her zaman aynı kelimelerin R'lerle RV hâlinde L [*lafzen*] şeklinde nakliyle/aktarılması mümkün olmadığı gibi, bütün R'lerin X'den Z'ye kadar adalet ve zabt şartlarını taşımalarına da bağlı olmayabilir.

4. Bir fenomen olarak P'nin tezahürü şeklinde cereyan eden H'ler[512], bir yönüyle içinde hem L hem de M [*mânen*] şeklinde aktarılmalarında zevâhir'e âit tezâhür'ü zühûra çıkartıp, vüzûha kavuşturacak ışığı ve aydınlığa mazhar olabilir. Elbette R'lerin H'yi taşıma keyfiyetleri önemlidir. Zirâ R'lerin kabiliyetleri H'nin RV hâlini şekillendirmede ayrı bir ehemmiyet taşır. R'lerin yetileri-kaabiliyetleri, taşıdıkları RV'lerin rengini kaybetmeden muhâfazasına, renklenmesine belki de daha da çeşitlenmesine ya da rengini yitirmesine, zayıflayıp kısırlaşmasına yol açacağı üzerinde mülahaza ve mütalaa edilecek bir başka tezâhüre dâir bir 'Gerçeklik'tir.

5. H'ler açısından "*fenomen*" ifâdesine RV'lerin keyfiyetine dayalı olarak kendini-kendinde-gösteren[513] tabirini kullanmamızda sakınca yoktur herhalde. Burada zaten bir başka şansımız da gözükmüyor gibi. Zirâ bu H'ler dışında görünürde kalan bir başka şey ya da aydınlık yani ışık kaynağı yoktur. Dahası biz, şimdi elimizde 'varolan'dan hareketle gerçek[te] 'Var Olmuş Olan'ı, bu H fenomeni sayesinde anlayabiliriz. Peki, H'lerin tümü, kendilerini nasılsa öyle mi gösteriyorlar, yoksa kendilerini olduklarından farklı bir şekilde zamanın ve dilin perdesi altında gizleyerek bir tezahürmüş gibi sunabilirler mi? H'lerin iç sıhhatine dâir en temel soru ve sorunlardan bir tanesi bu hususun aydınlatılmasında yatar. Zirâ el-ân mevcut olanın olduğu gibi mi? yoksa olduğundan farklı mı? olduğunun tesbiti, şimdilik sâdece eldeki tezâhürün zevâhirinin bize doğru yansımalarla sunacağı, sağlayacağı ipuçlarıyla mümkün olabilecektir.

---

512 "Bir fenomen olarak P'nin tezahürü şeklinde cereyan eden H'ler" şeklindeki bir ibarenin "H'lerin de P'nin bir tezâhürü olduğu" fikrini akla düşürmelidir.

513 İfade kısmen Heidegger'e aittir. Ancak, bu kavramların Hadis ilimlerine uyarlanması bize aittir.

6. Bu durumda, H'lerin P'ye âidiyeti müsellem olsa da, bu âidiyet, kelimelerin âidiyetinden öte ne'yi ifâde edebilir ki? Kelimelerin âidiyeti'nin önemliliği elbette doğru bir ölçüt olma ve sunma açısından çok hayatî olsa da, tek başına yegâne ölçüt olmayabilir. Şimdi burada, H'nin kelimelerinin olduğu gibi L şekliyle mı geldiği yoksa M şekliyle mi geldiği tartışması ne derece anlamlı olacaktır? yahut tek başına anlam ifâde eder mi, anlamlı mıdır?. Ya da H'lerin kelime mecmu'unun bir bütün hâlinde P'den R'lerin çeşitli tahammül edâları [S, *K-A*, IC, *MN*, MK, *IL*, VS, *VC*][514]'yla L ve M tarzıyla -hangisi olursa olsun- aktarıldığı düşünülürse; bir fenomen olarak düşünüldüğünde kelimelerin kendilerini kendinde olmadıkları gibi dışa vurma ihtimâlleri ve imkânları vardır. Bu durumda, kelimelerin 'kendilerini kendinde oldukları gibi' gösterip göstermediklerinin mikyâsı, onların L ve M şeklinde R'lerle RV edilmesi mi olur? Yoksa onların gerçekte '*kendilerini kendinde oldukları hâli*'yle dışa vurmaları mı? Hadis Yöntembilimi ve Yöntem bilimcilerinin bu hususta suskun kaldıklarını ya da suskun kalmayı tercih ettiklerini söyleyebiliriz. Belki de muhaddis ve fakîhler, zevahirde, gerçekten bu dil oyunlarının farkına varıp, anlamak istedikleri gibi anlamayı tercih ettiler. Bizce meçhul olan husus bu olsa gerek. Ancak, H'lerin geliş keyfiyeti ve doğasının tedkiki, kanaatimizce bir fenomen olarak H'lerin ele alınmasıyla bir başlangıç sayılacaktır.

7. O halde, R'lerin P'den aktardıkları H'lerin, elde mevcut olarak kendilerini olduklarından "*başka bir şey gibi*" sunmaları bir zevâhir olarak nitelendirilebilir. Zirâ zevâhir, zâhir olanın çoğulu anlamında değil, görünenin göründüğünden başkası olması (kendini-kendinde farklı gösterme/görünme) ya da '*kendini-kendinde gösteren*' anlamında H'lere tatbik edildiği takdirde, H'ler bir fenomen olarak hem *Fenomenoloji*'nin hem de *Hermenötik*'in konusu olurlar.

8. Şimdi H'ler sırf anlamları sözkonusu edilerek mütalaa edildiklerinde, 'sırf anlamlar' P'nin kastettiğini ya da muradını ifâde eden mi? yoksa ettiği düşünülen mi? olurlar. Eğer H'lerin 'sırf anlamlar'ı, P'nin muradına tam mutabık olmuyorsa/olamıyorsa o zaman, H'ler kendini gösteren olarak birer fenomendirler. Fenomenler de, ifâde ettiğimiz gibi zevâhir iseler, o halde, H'ler L ve M şeklinde hangi tabiaatla R'ler tarafından RV edilirse edilsinler, kendilerini hem olduğu

[514] S: Semâ'; *K-A*: Kıraât-Arz, *IC*: İcâzet, *MN*: Münâvele, *MK*: Mükâtebe, *IL*: İ'lâm, *VS*: Vasiyyet, *VC*: Vicâde.

gibi gösterme hem de olduklarından farklı gibi gösterebilme ya da "*başka bir şey olarak görünme*" istidadı ve imkânını hâizdirler.

9. H'ler sened ve metinlerinin sıhhati ve zayıflığına dâir klasik tartışmaların H'yi bir fenomen olarak algılayıp algılamadığının önünde engel olup olmadığı tartışması bir yana, H'nin P'ye âidiyeti sorununun P'nin Peygamberlik ve H'nin dinin temel ikinci kaynağı olarak kabul edilmesinde yattığı akla getirilebilir. H'lerin sıhhatini sağlama çabalarının metin üzerinde mi? sened üzerinde mi? yoğunlaştığı sorusu, basitçe senedin daha fazla önemsendiği şeklinde cevaplandırılabilir. Zirâ, *"İsnâd dindir, dininizi kimden aldığınıza dikkat edin"*[515] sloganı senedin ashab asrından sonraki H'lerin değerlen[diril]mesinde baş ölçüt* olmuştur.

10. H'lerin sıhhati meselesinde senedde görülen bir zafiyet, RV'nin R'lerindeki bir cerhin belirtisi ise, o zaman H'lerin R'sinin bir fenomen olarak kabul edilmesiyle, zâhirde görünenle zevâhirde olanları araştırmak bir *Cerh Fenomenoloji-si*'nin tesisini icab eder[516]. H'nin sıhhatini zedeleyen açık deliller ve gizli illetler gösterge olması yönüyle senedin sıhhatini tesbite sevk eden, yani görünürde görünmeyeni görünür kılmaya delalet eden tezâhürlerdir. Bu tezâhürlerin keyfiyetlerinin metnin sıhhatini sağlamada önemli kabul edilen râvîyi değerlendirmede sunacağı metod, şeklen sıhhatli görünen senedi yeniden irdelemeyi önermektedir.

11. Bu durumda, H'lerin metinlerinin *"anlamının sıhhat imkânı"*'nı ne belirleyecek ve bu nasıl tahakkuk ve tatbik edecektir. H'lerde asıl anlamlı ve önemli olan metnin "*anlamının sıhhati*" sorunu gelenekle/gelenekte taşındığı şekliyle mi yoksa geleneğin getirdiklerinin fenomenolojik ve hermenötik bir yeniden bakışla yapı-sökümüyle mi çözüme kavuşturulacaktır. Eğer rivâyetler sırf dış ve iç tenkidle başka hiçbir disiplinin yardımı alınmaksızın gerçekleştirilecekse, bu takdirde, hem senedin zevâhiri hem de metninki bize herhangi bir ışık sunamayacaktır. Metnin anlamının sıhhatine ilaç temini ancak Hadis bilimlerinin İnsan bilimlerinin yardımına çağırmasıyla inter/multi-disipliner metodla bir an-

---

[515] Bkz. Abdülfettah Ebû Gudde, *el-İsnâd mine'd-Dîn ve Safhatun Müşriqatun min Târîhi Semâ'i'l-Hadîs 'inde'l-Muslimîn*, Mektebetü Matbû'ât'il-İslâmiyye, Haleb 1996.

* =Engel.

[516] Buna koşut olarak "*Tadil Fenomenolojisi*'ni de ...".

layış geliştirmesiyle mümkün olacaktır. Bu imkânı zaten, "*Hikmet [insanın üst-bilgisi], [o hikmete] itibâr edip inananın yitiğidir*, [onu] nerede bulursa alsın" hadisi arz etmektedir[517]. Geleneğin birikiminden istifâde ederek geleceğin sorunlarına çözümler üretmek, yeni yepyeni canlı bir geleneğin inşâının başlıca şartıdır. Bu anlamda, bizler, Hadis İlimleri'nin, zaman[lar]ında geliştirdikleri metodolojilerini ve aletlerini çağımızın donanım ve imkânlarıyla modifiye ederek daha sağlam kâideler tesis edebiliriz.

12. Bu durumda, hadis ilimleri [cerh-tadil ilmi] açısından sıhhatli gözüken sened, H'nin metninin sıhhatli olmadığına götürdüğü takdirde, hadisin senedinin sıhhatinin metninin sıhhatli olduğu anlamına gelmediği sonucunu çıkarsar. Tersine senedin illetinden ötürü sıhhati yaralanmış Hadis metninin, fenomen olarak ele alındığında, metnin hem fenomolojik hem de hermenötik açıdan irdelenmesiyle sıhhatli kabul edilmesinin önşartlarını hazırlayacaktır[518].

13. Şöyle ki, P'ye âit H-S'nin söz, davranış-eylem ve yapıldığı esnada sessiz kaldığı yahut haberdar olmadığı durumların şâhid-râvî / fakih-şâhid râvî/fakih olmayan-şâhid râvî ya da gâib-râvî/gâib-fakîh râvî / gâib-fakîh olmayan râvîlerce ilkin olayın ardından şifahen kendi anlam dünyasından yakın zamanda aktarılmasıyla, ikincileyin olayın vuku bulduğu şartların kaybolup râvînin bağlamından koparıp kendisinin anlam yüklediği şekliyle yine yazı-desteksiz şifahen rivâyet edilmesiyle, üçüncü olarak bu ilk iki durumda gelen rivâyetin yazıya geçirilmiş hâliyle, metinleşen H-S'nin Metnini korumak adına râvîler silsilesinin oluşturduğu Sened aslen H-S'nin gerçek anlamının ortaya çıkarılmasında önem arz etmektedir. Arz ettiği önem H-S'nin *nasıl* ve *kimler* tarafından *hangi* süreçlerle değişim geçirdiği ve anlam ve lafız bakımından uğradığı dönüşümün *ne*

---

517 Hadisin kaynakları için bkz. Tirmizî, *Sünen*, V, 51, nu: 2687; İbn Mâce, *Sünen*, II, 1395, nu: 4169; Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 1669. beyit; II, 2910. beyit; VI, 4507. beyit. Bu hadisin bir başka lafzı için bkz. Kuzâî, *Şihâbü'l-Ahbâr*, Had. Nu: 35: "كَلِمَةُ الْحِكْمَةِ ضَالَّةُ كُلِّ حَكِيمٍ" [*Kelimetü'l-hikmeti dâlletü külli hakîmin=Hikmetli söz, (onu arayan) her bilge kişinin yitiğidir*].

518 Bir söz olarak hadis fenomen kabul edildiğinde, ona fenomenolojik bir metodla yaklaşmanın kısmen *Metn*'in taşıdıklarını kelime kelime ve anlam be-anlam kısımlara ayrılması ve bu kısımların âdeta söküldüklerinde numaralandırılarak ayrıştırılması, ardından bütün görülmeye başlandığında sökülen numaralı parçaların rastgele değil, anlamlı bir resim çizecek şekilde yerleştirilmesi, *Anlam*'ın ve sıhhatli *Metn*'in yeniden inşâ'ını ve tâmirini sağlayacak ve anlaşılmayan ya da yanlış anlaşılan husus, bir bütün hâline geldiğinde kendiliğinden içinde sakladığını açığa vurabilir ve belki de zevâhirinde söylediğinin ve gösterdiğinin tam tersi bir tezâhürle *'olduğu gibi'*, *'kendinde-nasılsa-öyle'* âşikâr bir hâle gelebilir/görünebilir.

olduğu asıl sorun olması gerekirken, sâdece senedin sıhhati üzerinde durulması, bu gün için hadisi sened-metin bütünlüğü içerisinde değerlendirmeyi hedefleyen, râvî-rivâyet-mervî üçlü ilişkisini önceleyen *Hadis Hermenötiği* gibi bir alanı zorunlu kılmıştır[519].

14. Sened, savaşta savaşçının kendini korumak için kullandığı zırhı olarak düşünüldüğünde, zırhın bir yerinin delik ya da zayıf olması, kimi zaman savaşçının gücü sayesinde çetin bir çarpışmadan yara almadan kurtulmasına yardım edebilir. Bu durumda, sözkonusu savaşçının saf dışı edilmesi nasıl makul değilse, sened açısından zayıf ve illetli olmanın da P'ye âit H-S'nin metninin safdışı edilmesi de o derecede makul değildir. Şimdi savaşta zırhının delik ve incemukâvemetsiz [*zayıf sened*] olmasından dolayı yara almadan kurtulan güçlü savaşçı [*metin*], ya cerh (*yaralama=açma*) ve tadil (*tedâvî*) yapanların elindeki malzemeyle [*metnin yardımı ile*] iyileştirilecek, ya başka yollarla [*tarikler=mütâbi*] takviye edilecek ya da sapa-sağlam asker [*metin*] sırf zırhının [*sened*] delik olmasından ötürü düşmanlar tarafından öldürülemediği meydanda kendi ordusunun eliyle ya öldürülecek yahut intihara sevk edilecektir. Bu benzetme, *senedin* sâdece göründüğü şeklî unsurlarıyla değil, daha derin bir tedkikiyle ele alınması gerektiğini ifâde etmek adına yapılmıştır.

15. Şimdi senaryoyu tersten alalım: Savaş meydanında son derece sağlam bir zırha sâhip [*sahih sened=rivâyet zinciri*] bir asker [*metin*] ya bir talihsizlik sonucu [metnindeki bir tashîf, takti', taksîr vs.] ya da şiddetli bir darbe ile [*râvîleri tarafından bilinçli ya da bilinçsiz yapılan anlamı değiştirici müdahale ve saptırmalar*] ağır bir şekilde yaralanarak o savaş meydanında sağlam zırhına rağmen bedeni (*metin*) parça parça edilerek öldürülürse, bu durumda savaş sonucunda meydanda kalan parçaları, sâdece sağlam kalan zırhı [*sened*] uğruna toplansa, bu toplanan ve bir araya getirilen beden [*metin*], sıhhat ve canlılık adına ne anlam ifâde eder ki?!

16. H'lerin gerçek sıhhatinin en önemli unsuru olan P'ye âit asıl olan metnin bir fenomen olarak hem *Fenomenoloji*'nin, anlaşılması gereken tarihsel[520] kutsal bir

---

[519] *Hadis Hermenötiği*'ne dâir çalışmamız uzun zamandan beri devam etmekte olup büyük ölçüde sonuçlandırılarak kitap hâline dönüştürülmüştür. Yakın zamanda, *Talmud Hermenötiği* ile birlikte karşılaştırmalı bir araştırma olarak yayınlanacaktır.

[520] Belki de "*tarihî*" kelimesi tercih edilebilir. Tarihsel kelimesinin tarihselciliği çağrıştırması normaldır

öğe olarak da *Hermenötik*'in konusu yapılması gerektiğidir. H'lerin sözlü olarak rivâyet edilmesinin faydalarının, zarar addedileceklerle mukâyese edildiğinde fazla olduğunu düşünüyorum. Zirâ, bir fenomen olarak "*söz*", eğer canlı bir şekilde yaşamın bir sonucu ise, o zaman bu söz bir eylemin canlı ve yaşayan şâhididir. Masa başında yazılmak sûretiyle hayat yaşanmadığına göre, yaşananların söz olarak sözlü aktarımı, sözün sözlülük doğasını koruma adına daha sağlam olduğu şeklindeki kanaate bizi sevk edebilir. Hadisler de yaşamın söze dönüşmüş bir '*hayalî bedeni*' olarak düşünülebilir. El ân giydikleri beden bizim onların yaşadıkları anda sâhip oldukları ruhları içlerinde taşımazlar. O ruhlar, kelimeleri elimizde mevcut olan hadislerin içerisinden uçmuş ve metnin bedeni büzülmüş ve benzi solmuştur. Şimdi biz, yeniden bedenlere ruhları çağırmanın çarelerini arıyoruz. Metinler, sözlerden oluşur. Sözler, dilin seçiciliğiyle gramerin klişesiyle aradaki jestleri ve mimikleri ve hatta bütün ses ve renklerini evrenleriyle birlikte kaybederek bir hayaletin yeniden tahayyülü ve teşekkülü şeklinde karşımızda dikiliverirler. Bizler ise onları uzaktan seyrettiğimizden giysilerinin desenlerine ve belki de bazen onlara da dikkat etmeden zi-ruh bir bedenmiş gibi bakıyor ve ona göre onlara muâmele ediyoruz. Hâlbuki *metin*lerin, *ruh*ları çekilmiş *beden*ler olduklarını unutuyoruz. Belki de yakın zamanlı bir metin ise, can çekişen birer hasta olduklarını... Şimdi eğer Hadislere metinler olarak bakarsak, onların aynı zamanda birer fenomen oldukları düşünebilir ve zevâhirin zâhirî anlamına değil, zâhirin arkasındaki olan'ı [*bâtınî olanı değil*] ve gerçeği müşâhede ve keşf edebiliriz. Fenomen dış-görünüş ve tezahür olduklarına göre dıştan başlayarak, metinlerin kalbine ve kâlıbın arkasındakine *bilinçli bir yolculuk* yaparak ulaşabiliriz.

16. Hadis'in Sözlü Rivâyet Formları

Peygamber'e âit olanın taşıyıcıları olan râvîlerin bu rivâyetleri aktarmada sözlü aktarım türleri yanında bu sözlü olanı hangi tarzlarda aldıkları önemli bir sorunsaldır. Metin hâlinde hadislerin tertibi ve cümle kalıplarına yerleştirilmesi, paragraf-

Ancak burada tarihsel dememizin sebebi bir zaman içinde, zamana bağlı olduğuna vurgu yapmayı istememizdir. Zirâ metin bugün varolan haliyle tarihte varolmamış olabilir. Ya da metin tarihte anlaşıldığı bağlamıyla şu an bağlam kurulmadan anlaşıl[a]mayabilir. Eğer tarihî ise o tarihin şartlarını belki de izlerini ya da tezahürlerini taşır.

lanması ya da vurgularla okunması başlıbaşına kalıpların anlamla yakın ilişkisine doğrudan tesir eder gözükmektedir. Hadislerin birer anlatı olarak geldikleri ve o anda yazıldıkları -ki bu çok azı için geçerlidir- farz edilirse, bu durumda bile anlatının kazandırdıkları ve kaybettirdiklerine rıza gösterilmelidir.

Sutaşıma işini (*rivâyet*) gerçekleştiren arrazörler (*râvîler*) taşıdıkları su'yu, (*merviyyât*) ulaştıracakları yer ve taşıdıkları su tulumları, kapları ve diğer bütün unsurlarıyla önem arz ettiği gibi, taşınan suyun bırakıldığı yer de önem arz etmektedir. Yani ilk elden râvînin mervî olan sağlam taşıması kadar, taşıdığı kişi de o denli önemlidir.[521] David Bauer, Robert Traina ve Howard Kuist tarafından geliştirilen ve kutsal kitabın anlatılarında rastlanan "*terkîbî ilişkisellikler*"e âit önerdikleri 15 kategoriyi tadil etmiştir[522]. Biz, Bauer'in bu uyarlamasını hadis rivâyet formlarına şöyle uyarladık:

16.1. Tekrarlama-ezberden okuma

Bir şeyin/sözün/fiilin tekrarı ya da olayın tekerrürü, tekrar ve tekerrür edenin ya da edilenin aynı olduğu anlamına gelmez[523]. Tekrar, bir başka yer ve zamanda bir başka kişiye ayrı bir bağlamda söylenmişse, ilk söylenenden kısmen farklı bir anlamı ifâde edebilir. Hadislerde bir sözün, olayın yahut bir onama ve reddin değişik zaman ve mekânlarda farklı kişilere ya da kişilerce tekrarı rivâyetin bağlamı içerisinde farklı anlam ve uygulamaları doğurabilir. Bu açıdan, kelime olarak '*yeni*' anlamına gelen *Hadis* ile eylemin tekrarının (Sünnet hâline gelerek=uygulama ile) sözlü olarak yinelenmesi kastedilebileceği gibi, uygulanan ve itiyadla yapılan bir Sünnet de, doğduğu yahut söylendiği zaman ve mekânın dışında bir yerde ve farklı muhâtablara '*yeni*' bir şey gibi *Hadis* olarak nakledilebilir. Bu durumda, *Sünnet* burada yeniden yaşam formu kazanabileceği şansı yanında, sâdece söz olarak uygulama dışında bir değer olarak da görülebilir.

---

521 Bkz. Ali Yardım, *Hadis I*, s. 62-63.

522 Mark Allen Powell, *What Is Narrative Criticism? A New Approach to the Bible* (Britanya baskısı 1990, N.T. Wright'ın takdim yazısıyla). Londra: SPCK, 1993, s. 32-33. Powell'ın sıraladığı 15 anlatı kalıbı, tarafımızdan hem hadis ilimlerinin kavramlarına riayet edilerek hem de rivâyet ilmi olmasına itibar edilerek Hadis'e uyarlanmıştır. İfade etmeliyim ki, bilimler birer insanlık birikimdir. Düşünün bir makasın ya da neşterin kimin tarafından üretildiği değil, onun neye yaradığı ve nerede kullanıldığı esastır. Bu açıdan, bilimler eğer insanlık birikimi ise, bilimlerin birikimlerini değerlendirmeden ilerleme kaydetmek mümkün olamaz.

523 Tasniflerin açıklamaları bizim tarafımızdan hadislerin tekrarının neyi ifâde ettiği göz önünde bulundurularak hadise uyarlanmıştır.

16.2. Zıtlıkları-Karşılaştırma=Çelişkileri Yanyana Karşılaştırma

Karşılaştırma, hadislerde Peygamber'in çoğunlukla başvurduğu en can alıcı metodtur. Peygamber, zıt ilişkiler kurmak suretiyle anlatının daha net anlaşılmasına yardımcı olurken, onu anlama durumunda olanlara, seviyelerine uygun olarak fehme takrîb amacını da göz önünde bulundurarak bazen sembolik olanı somut, bazen de somut olanı soyut-sembolik bir tarzda anlatmıştır. Mesela cennetlikleri anlatırken cehennem ehlinin azabından söz etmesi, gençlikten ve gençliğin güzelliğinden ve nimetinden bahsederken, yaşlılığın erzel-i ömür hali olarak arada anlatılması vb. örneklerin yüzlercesi, hadislerde zıtlıkları-karşılaştırma yahut siyah-beyaz gibi yahut ak-kara gibi bir arada verilebilecek türeden anlatım formlarıdır.

16.3. Ayrılık ve Benzerlikleri Mukâyese

Karşılaştırmalarda her zaman zıtlar ya da zıtlıklar karşı karşıya zikredilmeyebilir. Bazen ayrîlikler, benzerlikler sıralanarak aralarındaki ilişkiler kurularak da rivâyet teşekkül edebilir. Mesela dünyadaki bir güzelliğin âhiret hayatında da benzeri olduğu şeklinde hadis rivâyetlerinde buna rastlamak mümkündür.

16.4. Neden-sonuç İlişkisi ve Doğrulama

Rivâyetin etki-tepki ilişkiselliği ile tertip edilmesini ifâde eden rivâî bir kalıptır. Bu kalıpta, genelde, yapılan bir şeyin [iyilik, kötülük] sebep-sonuç ilişkisi içerisinde verilerek doğrulamaya doğru gitmeden ibarettir.

16.5. En Yüksek Dereceye Çıkarma

Zirve, doruk, hazzı en uç noktaya götürme anlamlarına gelen *'En Yüksek Dereceye Çıkarma'* (*Climax*), rivâyette bir olayın en hafif derecesinden başlanmak sûretiyle en şiddetli hâline doğru sürükleme modeli olarak tasvir edilebilir. Hadislerde çokça örnekleri olan bu metodta, dinleyenin olayı seyrinde zihinsel hazırlığını oluşturması düşünülürken, bir yandan da, anlatının hazzını ya da anlatanın anlatmak istediklerini ısındırmak sûretiyle ifâdesi de anlaşılabilir. Tersinden alınarak da, zirveye çıkarma metodu kullanılabilir. Burada hadislerdeki örneklemelerine eserin hacmi müsâit olmadığından girilmeyecektir.

16.6. Mihver-Etrafında Çark Etme

Bir olay, konu, söz etrafında ya da merkezinde durmak şeklinde gelişen bir anlatıdır. Anlatıda, yön müsbet olandan menfi olana döndürülebileceği gibi, menfi olan-

dan müsbete doğru da çevirilebilir. Burada esas mesele, anlatının gücünün hangi yöne ya da ne üzerinde merkezi kılınarak arttırılacağıdır.

16.7. Özelleştirme ve Genelleştirme ya da Tahsis ve Ta'mîm

Metinde mevcut meyli ya oldukça spesifik ya da çok kapsamlı bir yöne çevirme hamlesidir.

16.8. Maksad ve Meramın İfadesi

Anlatıyı istediğiniz bir sona sürüklemek maksadıyla meyil edilecek bir yöne göre anlatıyı inşâ etmek.

16.9. Girizgâh Yapma/Hazırlama/Hazırlık

Râvînin ya da anlatının kendisinden semâ edildiği kişi, rivâyeti onu dinleyen ya da okuyacak olana uygun hâle getirmek için rivâyete kısmen müdâhil olur. Bu müdâhele kısmen rivâyetin peygambere âit kısmında olabileceği gibi râvînin kendisine âit olduğunu söyleyeceği kısımda da olabilir.

16.10. Özetleme-Telhis-Kısaltma-Özü-verme

Olayı ya da bir hususu karşısında bulunanların şahitliklerini ya da orada bulunmuşluklarını hesaba katarak, o şeyin hülasasını, icmâlî bir açıklamasını muhtasaran vermektir. Bu durum aslında hem Peygamber'in cevâmi'u'l-kelîm olması bağlamında değerlendirilebileceği gibi hem de Peygamber'in etrafındakilerce anlaşılmasına ve belki de anlayış düzeylerine göre şekillenmiş olabilir. Sözü öz söyleme, sözün kime söylendiğine de bağlıdır. Hadis rivâyetlerinden hareketle öz olarak gelen rivâyetlerin muhâtaplarına bu açıdan bakılması, bir takım ipuçlarını sunması açısından önemlidir.

16.11. Soru-Sor-Cevap-Bul

Bu metodu *Sor*[g]*uyla-Çözümleme* olarak isimlendirmek mümkündür. Hadis külliyatı içerisinde örneklerine çokça rastladığımız bir rivâyet kalıbıdır. Burada, anlatan dinleyenlerine ya biri vasıtasıyla [Dihye suretinde Vahiy Meleği ile] ya da kendisine soru yöneltildiğini varsayarak istediği cevapları ya vermek ya da verdirmek suretiyle istediğini anlatma tarzıdır. İhsan Hadisinde soruların " imân nedir?", "ihsân nedir?" gibi formlarda ardından cevapları ve çözümleri sunulacak tarzda gelmesi, hatta Peygamber'in bir defasında kendisine soru sorana "*Me'l-mes'ûl 'anhâ bi-a'lame mine's-sâil*" [kendisine sual yöneltilen sual eden daha bilgili değildir] cevabını vermesi, mütekâbiliyet ilkesiyle hareket ettiğinin kanıtıdır. Burada muhâtap Cibril'dir. Sual

edilen ise Peygamber'dir. Peygamber soru soranın kimliğine ya da kim olduğuna göre hareket ederek, sorunun cevabını sorandan dinlemeyi, etrafında oturanlara ve dinleyenlere belirtir. Uzun bir yoldan geldiğini ifâde eden bir yolcunun saç-başının dağınık olmaması ile, zâhirde olanla zâhirin vermedikleri ve gizledikleri arasında ilişkisellik kurulmuştur. Burada, Cibril kalkıp gittikten sonra [Dihye suretinde] Peygamber'in onun vahiy meleği olduğunu yanındakilere söylemesi acaba nasıl bir durumun tesbiti olabilirdi?.

16.12. Çerçeveleme-Makasa Alma-Etrafını Çevirme

Bir rivâyetin örgüsünü kurarken başta verdikleriyle sondakiler ya da sonuçtakiler arasında bir çerçeve çizmedir. İlkin verilen kesit, sonda gelecek olanı tamamlayıcı ya da tasdik edici kesitin anlamca tekrarı tarzındadır. Râvîlerin lafızla rivâyetlerinin imkânsızlığı düşünüldüğünde pek çok hadisin anlam ile rivâyeti söz konusu olur. Anlam ile rivâyet demek, râvînin tasarrufunun ilk andan itibaren devreye girmesi demektir. Râvî duyduğu, işittiği, seyrettiği, gördüğü, hissettiği bir hâdiseyi kendi paradigmasından anlatarak kendince bir çerçeve belirleme eylemini gerçekleştirmiştir.

16.13. Değiş-Tokuş-Takas-Mübâdele Metodu

Bu tür bir anlatı kalıbı, iki unsur arasında farkı gözetmeksizin birinin diğerinin yerine kullanılması esasına dayanır.

16.14. Çaprazlama-Kesiş[tir]me

Bir anlatıda, anlatının içinde yer alan "a, b" gibi unsurları sıralı bir şekilde "b, a" şeklinde ters-yüz ederek yapılan tekrardan ibaret olan anlatı kalıbıdır.

16.15. Araya-Sokuşturma-Derc Etme-İlâve Etme

Anlatıda ya râvînin ya da anlatanın anlattığını daha iyi anlatmak adına eksik gördüklerini tamamlama babından olabileceği gibi, anlatıyı daha dramatize ve abartmak adına yaptığı aslında rivâyette yer almayan araya-sokuşturmalar [idrâc edilen, müdrec] bu tarzdandır[524].

---

[524] Bkz Powell, *a.g.e.*, s. 33.

17. Sözlü ve Yazılı Rivâyet: Metnin Güç İstenci

Sözlü rivâyet ve kültürün görmezden gelinmeyecek denli baskın olduğu düşüncesi böyle bir başlık açmamızı zorunlu kıldı. Çünkü yazılı hâle dönüşen sözlü kültürün insan anlağına bıraktığı izin farkında olmamak neredeyse imkânsız gibidir.

Sözlü rivâyet, insanoğlunun konuşma kabiliyeti kadar eskidir. Oysa yazılı aktarım, yazı'dan eski olmayacağına göre yazıyla başlamıştır. Günümüz Avrupa milletleri arasında bile ancak bin yıllık bir geçmişi vardır yazının. Dolayısıyla sözlü gelenek yazılı olana nispetle insanlık tarihinin en geniş alanını işgal eder. Sözlü/şifahî nakil orijinaldir, biriciktir. İnsan ırkının geleneklerini saklayıp, koruyan aslî bir metottur. Sözlü gelenek, derinden alışkanlıklarda, geleneklerde ve hatta insan ırkının içgüdülerin[d]e sımsıkı bir şekilde kök salmış ve yerleşmiştir. Yazı ise, sâdece edebiyatın tâli derecedeki bir yardımcısıdır. Biz, herhangi bir yazı sistemine sâhip olmadığı halde, hayli gelişmiş ve zengin bir edebiyatı olan bir topluluk düşünebiliriz. Bu durumda, profesyonel bir hafızlar ve kurrâlar sınıfı, canlı kitaplar ve konuşan kütüphaneler olarak boy göstereceklerdir.[525]

İlk zamanlarda rivâyetlerin bizzat şahıstan alınmasının faziletine vurgu yapan ve likâ'yı şart koşan teknik açıklamaların Hadis metodolojisi açısından yeniden değerlendirilmesi gereken bir mesele olarak karşımızda durmaktadır. Kanaatimize göre, hadisi alacak kişinin bizzat hocayla mülâki olması (yüz-yüze/göz göze gelmesi) rivâyetin yazılı aktarımına katılmayacak bazı açıklamaların hoca tarafından talebeye şifâhen aktarılması amacına matuftur. En azından bunda böyle bir niyetin güdüldüğü düşünülebilir.

Söze dönüşmüş bir eylemde ya da sözlü söylemde ifâdenin gücü, metinde yer almayan jest-mimik ve söylemin veznine bağlıdır. Burada inşâ edilen hadis metninin kelimesi-kelimesine râvînin belleği vasıtasıyla aktarılması (*lafzen*) da ifâdenin gücüne katkı sağlamaz. Çünkü metni güçlü kılacak şey gramer açısından yahut sözün Hz. Muhammed'e âidiyetini sorgulamakla alakalı olmasa gerek. "İfade tarzı, söylemin en az kaydedilebilir yönüdür ve doğası gereği sözlü dile daha yakındır"[526]. Peygamber'in ifâde tarzını yahut söylem üslûbunu elimizde *metin* hâlinde mevcut hadislerde

---

525 Solomon Gandz, *"The Dawn of Literature: Prolegomena to a History of Unwritten Literature"*, *Osiris*. Sayı: 7 (1939), s. 358. Ayrıca bkz. Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*, Princeton University Press, 1992.

526 Ricoeur, *a.g.e.*, aynı yer.

ne kadar tesbit ede[bile]ceğimiz ise bir '*Hadis Hermenötiği*'nin inşâ edeceği tekniğin çok yönlü bir şekilde [*belki de multi-inter disipliner destekle*] bu metinlere tatbıkiyle imkân dâiresine gireceği düşüncesindeyim. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini geriye giderek tekrar yaşama imkânı olmadığına göre, burada müracaat kaynağı metin olacaktır. Bu durumda, metni fazlalıklardan arındırma yahut metinden kopanları yerine monte etme veya yerinde duranları diğerlerinden örnekleme ile orijinale uygun tamir etme işi, onu anlamlı kılma adına ancak bir yorumlama faaliyetiyle gerçekleştirilebilecektir.

Esnek bir forma sâhip sözlü / şifâhî rivâyet, sürekli bir değişim kanunu içinde su misali ortama uygun vazıyette kendisini dengeleme kabiliyetini taşır. Sözlü aktarım bu değişim kanununu kendi lehine işletebilirken, yazı, bu değişim kanununu kimi zaman kendi aleyhine işletebilir. Medeni milletlerin oluşturdukları katı-dogma haline dönüşen metinler, asıl amaçları itibarıyle insanlara özgürlük tanıma olarak işlenilebilecek yerde, bazen insanlar için işkence aracına dönüş[tür/ül]e bilirler. Şartların ve zamanın değişmesi, yazının bünyesine işleyerek içine akmadığından ya da bünyesine sızmadığından, belli bir şarta ve zamana bağlı olarak [zaruretten] inşâ edilen bir metin, o an için toplumsal dengeyi sağlayıcı, insanları önceleyen bir yapı taşırken, başka bir zaman ve şartta bu inşâ edilen metin -manipüle edilerek-, insanları ve insanlığı aşağılayıcı bir görevi ifâ eder anlama taşınılabilir. Bu yüzden bazı yazarlar yazının bu gücünü şöyle ifâde etmekten kendilerini alamamışlardır: "Yazı gücün bir formudur, güç ise hakikatı (kendine göre) düzenlemek ve bu düzenlemeyi korumak içindir. Yazı, bir toplumda hâkim bir zümre tarafından çoğunluğu baskı altında tutan bir düzenlemeyi kurmak ve korumak için kullanılabilirken, aynı zamanda baskı altında tutulan (mazlum)larca başka bir düzen(leme)yi geliştirmek ve bildirmek için de kullanılabilir."[327]

Kültürler, değerlerini; sözle, deyişle, dokumuyla, taşıdıkları türküleriyle, ses'in kıvrımlanarak boğazda çıkıp gönülden gelen bir ninnisiyle, ses'in sâdece kendisini seslendirdiği bir tınısıyla, manileriyle, ninnileriyle ve çaldıkları enstrümanlarıyla yaşayıp bırakırlar, aktarırlar kendi nesillerine. Kimi kültürler de, değer belledikleri-bildiklerini-verdiklerini ve değerli bulduklarını korumak adına, kayıt altına alır,

[327] [illegible] Constance Classen, *Literacy as Anticulture: The Andean Experience of the Written Word, History of* [illegible] Vol. 30, No. 4 (Mayıs, 1991), s. 404-421.

saklar zarar görmesin diye, ama yaşatmadan, yaşanmasına izin vermeden... Yaşatmak düşüncesi, onu tanınmaz hâle getirir. Yaşatmak amacıyla kayıd altına alınan söz, artık üstadlığını yitirmiş bir efendidir. Diyarından uzaklaştırılmış bir altın kafes mahkûmu... Yazı'nın gölgesinde bir canlı tabut. Ses'in hareket verdiği bir dünya, Yazı'nın, yazılı belgelerin hükümran olduğu bir cehennem değil!..

Hadislerin sözlü rivâyetinin sonucu elimizdeki '*Metin*'i nasıl anlamalıyız? sorusu, 'Metin nedir?'sorusuyla tekrarlanabilir: Metin, bu sözcüğe vermeye çalıştığımız modern-güncel anlamıyla temel olarak yazınsal yapıttan ayrılır: Estetik bir ürün değil anlam aktarıcı bir kılgıdır; bir yapı değil, bir yapılanmadır; bir nesne değil, bir çalışma ve bir oyundur; aranıp bulunması söz konusu olan bir anlamla yüklü kapalı bir göstergeler bütünü değil, hareket hâlindeki izlerden oluşmuş bir oylumdur. Metin aşaması, anlam(lama) değil ama terimin göstergebilimsel ve psikanalatik anlamıyla Gösteren'dir; Metin, eski yazınsal yapıt kavramının sınırını aşar; sözgelimi bir Yaşam Metni vardır. Yazı, kesin olarak dilbilgisi kişilerinin ve söylemin kökenlerinin saptanamayacak derecede karıştığı, kaynaştığı, yok olduğu uzamdır: Yazı, kişinin (yaratıcının) değil de dilin (dil-yetisinin) gerçeğidir. Bu nedenle yazı her zaman için sözden daha ileriye gider. Burada olduğu gibi, kendi yazısından *söz etme'ye* razı olmak demek, bir başkasına, sözüne gereksinim duyduğunu söylemek demektir yalnızca.

Gandz gelenek ve kalıtım gibi "bireyin zihnî/aklî hayatında önemli bir diğer fenomen bellektir" der[528]. Bellek zihinsel dünyanın en önemli taşıyıcısıdır. Çünkü "bellek, duygu/intiba ve tecrübelerin korunması, onların biriktirilmesi ve düşünce, konuşma ve eylemin tabiatına dönüşümünü sağlar. Gelenekler sosyal organizmanın (sosyal yapı) tabiatlarıdırlar ve bu tabiatlar belki bireysel organizmanın gelenekleri olarak adlandırılabilirler. Şâyet bellek gerçekte bir şey değil de ve konuşma ve eylemin tabiatları için bir soyutlama ise, o zaman biz toplumun kurum ve geleneklerini toplumsal bellek olarak isimlendirebiliriz. Sosyal yapının benzeşimi bize belleğin gerçek doğasını açıklamada ve ruh tasavvurundan çıkarılan gizemli unsuru ayıklamaya yardımcı olabilir. Diğer taraftan, şâyet biz gizemli bir şekilde meylettirildiysek, o zaman biz yine aynı benzeşim/analoji vasıtasıyla, bireysel ruhun eski tasavvurunu sosyal yapıya taşıyabilir ve onun ruhunda olduğu gibi kurum ve geleneklerinin

---

528 S. Gandz, *"The Dawn of Literature: Prolegomena to a History of Unwritten Literature"*, *Osiris*. Sayı: 7 (1939), s. 268.

karmaşıklığından da söz edebiliriz"[529].

Zirâ, bellek sayesinde yaşamın en ince ayrıntıları saklanır ve aktarılır. Peygamber'den duyulan sözler, onunla birlikteyken tecrübe edilen hayat, onun yapıp-etme ve çeşitli hareket ve sözlerine anlamlar yükleme özel anlamda bireysel belleğin, genel anlamda toplumsal belleğin işidir. Adeta bellek, konuşma, eylem ve onamaların zihin vasıtasıyla o anlamıyla ortamdan çekilip alınması ve orada olandan farklı bir soyut bağlama taşınmasını sağlar. Bu yönüyle bellek, inşâcıdır. Belleğin bu inşâcı vasfı onun zaman zaman eleştirilmesine sebep olsa da, medeniyetin oluşması bu inşâın eseridir.

18. *Lafzî Rivâyet ve 'Değeri Tartışması'nı Tartışma*

Hadislerin râvîler tarafından harfi harfine aktarılması hem bütün hadisler için zor hem de ilk zamanlarda sıkı bir şekilde buna uyulmaya gayret edilse de tam anlamıyla bir lafzîlikten söz etmek zor gözükmektedir. Hadislerin yazıya geçirilmesi aşamasında lafzî rivâyetin söz konusu edilmesi, öncesinde bu rivâyetlerin ne şekilde aktarıldığının akibeti sorununu doğurur. Çünkü ilk dönemlerde muhaddisler arasında hadislerin yazıyla kaydı meselesi gündemdeyken böyle bir tartışmanın bir başka konumda cereyan ettiğini düşünmekteyiz.

İlk zamanlarda hadisin naklinde anlamı çok değiştirmeyecek bir tek harfin bile değiştirilmemesi yönündeki bir takım tedbîrler, dönemin toplumsal olaylarıyla yakından ilgili bir olgudur. Rivâyetler serbest bir şekilde anlatılsaydı, o zaman her isteyen istediğini rivâyet etme hürriyetine sâhip olacaktı ki, bu son derece sakıncalı bir durumu ortaya çıkaracaktı. Bu yüzden muhaddisler, rivâyeti alan râvînin aldığı rivâyeti nasıl aldıysa aynen o şekilde titizlikle rivâyet etmeye gayret ediyorlardı. Böyle bir zorunluluk yine Hz. Muhammed'in *"Bir hadis işitip de onu aynen kulaklarıyla işittiği gibi edâ eden /aktaran kişinin Allah yüzünü ağartsın. Kendisine hadisin ulaştırıldığı nice kimse vardır ki, o hadisi işitenden daha iyi tutar ve korur"*[530] [نضر الله امرءا سمع منا حديثا ، فأداه كما سمعه ، فرب مبلغ أوعى من سامع] sözünden mülhem olduğundan hadisçiler lafızla rivâyete daha da ehemmiyet vermişlerdi.

Kimi muhaddislere göre mânâ ile rivâyet tek tek bazı kelime ve harflerde câiz

529 S. Gandz, *a.g.e.,* s. 268-269.
530 İbn Hibbân, *Sahîh*, I, 268, nu: 66, 69; II, 455, nu: 680; Tirmizî, *Sünen*, V, 33, nu: 2656; V, 34, nu: 2657-58; Dârimî, *Sünen*, I, 86, nu: 228-9; I, 87, nu: 230; Deylemî, *M. Firdevs*, IV, 279, nu: 6825.

olduğu halde, murekkebatta câiz değildir. Bazılarına göre de, lafızları hatırlayan ve bunlar üzerinde tasarrufa ehil olan kimseler için câizdir. Bazıları ise demişlerdir ki: Mânâ ile rivâyet, yalnız, hadisi hıfzeden, sonra lafızlarını unutan ve sâdece mânâsını hatırında tutan kimseler için câizdir. Böyle kimselerin, hüküm çıkarmak maksadı ile hadisi manen rivâyet etmeleri lâzımdır; fakat lafzı hatırlayan kimseler için, bu câiz değildir[531].

İbn Hacer, mânâ ile rivâyet ile ilgili görüş ayrılıklarını bu şekilde özetledikten sonra, kendi görüşünü de belirtmek için şöyle demiştir: "Yukarıdan beri zikrolunan şeyler, mânâ ile rivâyetin cevaz ve adem-i cevazına müteallik değişik görüşlerdir. Şüphe yoktur ki, bu konuda en' doğru olanı, tasarrufa gitmeksizin hadisin lafzen rivâyetidir. Nitekim el-Kâzî ᶜIyâz bu konu ile ilgili olarak şöyle demiştir: Eskiden ve hâlen, birçok râvîlerde vâki olduğu gibi, iyi rivâyet ettiğini zannedip de iyi rivâyet etmeyen kimselerin hadise musallat olmamaları için mânâ ile rivâyet kapısını kapamak lâzımdır"[532].

Hadislerin devlet eliyle divanlarda toplanması ve sözlü olanların yazıyla kayda geçirildikten sonra koruma altına alınmasına müteakip, musannıfların mevcut malzemeyi kendi kriterlerini oluşturup düzenli bir konu bütünlüğü içinde ya da ilk râvîleri esasına göre tasnîf etmeye başlamalarından itibaren ilk dönemin sözlü rivâyet anlayışı tarihe tedricen karışmıştır. Bunun sonrasında devam eden sözde sözlü rivâyet mevcut yazılı malzemenin formülize edilmiş halinin bazen ehil olanlarınca bazen de Hatib el-Bağdadî'nin deyimiyle ehli olmayanlarca aktarımı başlamıştır[533]. Bu durum sonrasında hadislerde ortaya çıkacak tashîfleri beraberinde getirecek yegâne amil olacaktı. Hadislerin sözlü rivâyetinin başlangıcı ve son bulmasına kesinkes bir tarih vermek doğru bir tesbit olmamakla beraber, Zehebî, *Mîzânü'l-İtidâl* adlı eserinde mütekaddimûn ile mütahhirûn arasındaki sınırı hicrî 300 olarak kabul eder. Hicri 300'e kadar, rivâyetin hemen hemen hepsi kitaplara geçirildiği için, bundan sonra Müslümanlara özgü olan isnâdın devam etmesi, kitapların rivâyeti metoduyla sürdürülmüştür[534].

---

[531] Bkz. İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar fî Tavzîhi Nuhbetü'l-Fiker*, s. 119-120.

[532] Aynı yer. Hadisin mânâ ile rivâyetini tecviz eden ve etmeyenlerle ilgili haberler için bkz. el-Hatîb el-Bağdâdi, *el-Kifâye*, s. 188-211.

[533] Hatib el-Bağdadî, *el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye*, s. 2-5. Hatib, hadislerin ehil olmayanların elinde kaldığı hususunu eserlerinin farklı yerlerinde çeşitli nedenlerle gündeme getirir.

[534] Zehebî, *a.g.e.*, I, s.4 (Mehmet Eren, *Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları*, s. 29, 5. dipnotu)

Bu anlamda "Sözlü tarzdan yazılı tarza geçişin açık etkilerinden biri, çok sayıda metni ezberleyen râvîlerin sayısındaki düşüştür. Başlangıçtaki saf sözlü gelenek, aslında da ezberleme, yazılı gelenekten daha değerliydi. Bu, artan sayıda râvînin metni ezberlemesine yol açtı. Bununla birlikte, daha sonraları, okuma-yazmanın yaygınlaşmasına katkı sağlayan eğitimin kurumsallaşması ve belli metinlerin yerleşmesi gibi bazı bağlamsal değişimler, yazılı geleneğin sözlü geleneğe galip gelmesine yardımcı oldu. Başlangıçta yazı, sözlülüğe bir yardımcı olarak var olurken, daha sonraları sözlülük, yazıya yardımcı oldu"[535].

Hicrî IV. asırla birlikte sözlü rivâyetin değeri, ilk iki asırda olanın tersi bir duruma dönüşmüştür. İlk iki asırda sâdece yazılı rivâyet hoş görülmeyen bir hal iken, 5. asırda sâdece sözlü rivâyet güven telkin etmeyen bir metod kabul edilmiştir. Bu süreçle, hadislerin metinleşmesi ve kitaplarda yer alması ve sahih diye nitelendirilen hacimli eserlerin teşekkülüyle birlikte sözlü rivâyet değerini göreceli olarak korumuş ve bir süre sonra yerini tamamen "ilmî isnâd"a akademik bir hadisçiliğe bırakmıştır. Artık hadislerin değeri tartışması yazılı metinler üzerinden yapılmaya başlamıştır.

19. Bellek Ekseninde Sözlü ve Yazılı Rivâyet

Belleme ve ezberlemenin kadim kültürlerin vazgeçilmez bir unsuru olduğunda şüphe yoktur. Ashabın Hz. Muhammed devrinde hadisleri dinledikten sonra onu kendi aralarında ezberleyinceye kadar müzâkere etmeleri, hadisi ezberlemenin müzâkere eşliğinde gerçekleştiğini ifâde eder[536].

Hicrî 6. asırda yaşamış Hanbeli âlim İbnü'l-Cevzî, sâdece yazılı olanla yetinen, belleği ve ezberi ihmal eden çağdaşlarını, Hadisleri (*ilm*) ezberlemeye teşvik etmek için büyük bir gayret sarf ederek bir kitap kaleme alır[537]. O, bu eserinin mukaddimesinde "Allah, ümmetimizi, Kur'ân ve ilmi (*hadisi*) ezberlemeyi nasip etmekle ayrıcalıklı kıldı. Bizden öncekiler kitaplarını sayfalardan okur, ezberlemeye güçleri yetmezdi. Öyle ki, Üzeyr (*Ezra*) Tora'yı ezbere okuyarak geldiğinde, onlar: Bu Allah'ın

535 Bkz. Recep Şentürk, *Toplumsal Hafıza: Hadis Rivâyet Ağı 610-1505*, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 78.

536 Bkz. el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-Ahlâki'r-Râvî ve Âdâbi's-Sâmi'*, s.363 (nu: 466 -476).

537 Bkz. Ebû'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî (ö. 597), *el-Hass 'alâ Hıfzi'l-'İlm ve Zikri Kibâri'l-Huffâz*, tahk. ve notlandırma: Dr. Fu'âd Abdülmun'im), (2. baskı), İskenderiye 1993.

oğlu olmalı? dediler"[538] şeklinde bir girişle başlar. Zımnen yazılı olanın, bellekte olana göre değerinin tartışıldığı bu mukaddimede açıkça; Müslüman Arapların bilgi anlayışının satırlarda olmayan, sudûrlarda yaşayan canlı özelliği dile getirilir[539]. Yahudilerin Ezra'nın Tora'yı ezbere okumasına hayret ederek, ona "Allah'ın oğlu" demekle hayretlerini dile getirmeleri tamamen belleğin güçlü tesirine yapılan bir vurgudan ibarettir[540]. Zirâ yanlarında gömülü bulunan Tora ile, Ezra'nın ezbere

538 Ebû'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî (ö. 597), *el-Hass 'alâ Hıfzi'l-'İlm ve Zikri Kibâri'l-Huffâz*, s.31-32. Yukarıdaki metin, yani mukaddime şöyle devam eder: "Bize gelince, ya biz, yedi yaşında bir çocuğun bile Kur'ân'ı ezberlemesi lütfuna nasıl bir şükürle karşılık verebiliriz! Sonra bizden başka kendi peygamberlerinin söz ve fiillerini güvenilir bir şekilde nakleden başka bir ümmet de yoktur. Bizde ise, halef seleften hadis rivâyet eder ve bu rivâyetin sika bir râvî ile Peygambere dek ulaşıp ulaşmadığına bakar. Oysa diğer halklar, kimin tarafından yazıldığı belli olmayan sayfalarda geçenleri rivâyet ederler ve o sahifenin kimin tarafından nakledildiğini bilmezler. İşte, bu haslet, bizim korumaya ihtiyaç olduğumuz Allah'tan gelen büyük bir mevhibedir. Ve onu korumak da ancak eğitimle olur ve devamlılığı böylece sağlanır. Bizim selefimizin çoğu pek çok şeyi ezberlerdi, şimdi ise tembelliğe meyledenlerin üzerine bu iş kaldı. Onlardan bir ezberi yapamadığında, zaten ilimle uğraşanlar, dersi iki ya da üç kez tekrarlardı, deyip geçer. İki gün geçtikten sonra unuturlar, münâzara esnasında bu türden bir şeye ihtiyaç duyduklarında o zaman da aciz kalırlardı. Böyle olunca da, önceki zaman zayi olur gider. Ve ilkin zorlandığı şeye tekrar dönme gereği duyar. Bütün bunlardan, ben ilimle iştigal edenlerde bir tembellik olduğunu görünce, bu kitabı, onları çalışmaya teşvik etmek ve tembellikten alıkoymak için kaleme aldım. Kitabı yedi başlık altında ele aldım: Birinci Başlık: İlmin ezberlenmesi teşvik etme hakkında. İkinci Başlık: Yaradılış ve potansiyel bakımından ezberlemeye yatkın olanların tasviri hakkında. Üçüncü Başlık: Ezberlemeye yardım eden ilaçların zikri hakkında. Dördüncü Başlık: Ezberlenenlerin tekrarının uygun olduğu vakitler hakkında. Beşinci Başlık: Ezberlenenlerden öne geçirilmesi gerekenlerin bildirilmesi hakkında. Altıncı Başlık: Önde Gelen Hâfızlar Hakkında".

539 Hadislerin yazılmasına karşı tutumların yer aldığı rivâyetler ileride detaylı bir şekilde hem Ramehürmüzî hem de Hatîb el-Bağdadî esas alınarak verileceğinden burada cümlenin amacını aşmaması amacıyla konuya girilmemiştir.

540 Kanaatimizce burada "Allah'ın oğlu" kavramı bir dil oyunundan başka bir şey değildir. İsrailoğullarının bilginlerinden Tora bilenlerinin kalmadığı, Ahit Sandığının kaybolduğu, elde mevcut kitapların gömüldüğü ya da yakıldığı ve her kesin Tora'nın bir kelamını hatırlayamadığı bir anda, Üzeyr'in Tora'yı ezbere okuması orada bulunan ve onu sınayanları hayrete düşürmüş ve bu hayret karşısında onlar Üzeyr'e "Sen nasıl oluyor da bu kadar Tora'ya hâkim olabilirsin! Olsa olsa seni Allah bize gönderdi" demişlerdir. Bu kanaate bizi ulaştıran şu rivâyettir:

حدثني محمد بن سعد قال، حدثني أبي قال، حدثني عمي قال، حدثني أبي، عن أبيه، عن ابن عباس قوله:(وقالت اليهود عزير ابن الله)، وإنما قالوا: هو ابن الله من أجل أن عُزَيرًا كان في أهل الكتاب، وكانت التوراة عندهم، فعملوا بها ما شاء الله أن يعملوا، ثم أضاعوها وعملوا بغير الحق، وكان التّابوت فيهم. فلما رأى الله أنهم قد أضاعوا التوراة وعملوا بالأهواء، رفع الله عنهم التابوت، وأنساهم التوراة، ونسخها من صدورهم، وأرسل الله عليهم مرضًا، فاستطلقت بطونهم حتى جعل الرجل يمشي كبدُه، حتى نسوا التوراة، ونسخت من صدورهم، وفيهم عزير. فمكثوا ما شاء الله أن يمكثُوا بعد ما نسختْ التوراة من صدورهم، وكان عزير قبلُ من علمائهم، فدعا عزيرٌ الله، وابتهل إليه أن يردّ إليه الذي نسخَ من صدره من التوراة. فبينما هو يصلي مبتهلا إلى الله، نزل نور من الله فدخل جوْفه، فعاد إليه الذي كان ذهب من جوفه من التوراة، فأذّن في قومه فقال: يا قوم، قد آتاني الله التوراةَ وردَّها إليّ! فعلق بهم يعلمهم فمكثوا ما شاء الله وهو يعلمهم. ثم إنَّ التابوت نزل بعد ذلك وبعد ذهابه منهم، فلما رأوا التابوت عرَضوا ما كان فيه على الذي كان عزير يعلّمهم، فوجدوه مثله، فقالوا: والله ما أوتي عزير هذا إلا أنه ابن الله.

Tercümesi: Muhammed b. Sa'd> Babam> Amcam> Babam>Babası>İbn Abbâs: "Yahudiler Üzeyr Allah'ın oğludur dedi" ayeti hakkında: Onlar (Yahudiler, Üzeyr Kitap Ehli olduğundan ötürü ona Allah'ın oğlu dediler. Çünkü onların yanında Tora vardı ve diledikleri şekilde onunla amel ediyorlardı. Sonra onu kaybettiler ve onun dışında gerçek olmayanla amel ettiler. Ahit Sandığı da onlardaydı. Hâl böyle iken, Allah onların Tora'yı devre dışı bıraktıklarını/yitirdiklerini ve heva ve hevesleriyle amel

okuduklarını mukabele ettiklerinde, Yahudî bilginler, şaşkınlıklarını ancak bu şekilde (Allah'ın oğlu) ifâde etmişlerdir. Yoksa onların gerçekten Ezra'nın *"Allah'ın oğlu"* olduğuna inandıklarından değil[541].

Yahudiler katında Hz. Üzeyr (Ezra) büyük bir önemi hâizdir[542]. Buhtunnasr'ın bütün Yahudi kutsal değerleri yok etmesiyle kaybolan "Tora'yı yeniden yazan Üzeyr'dir.[543] Yahudi menkıbelerinde yer alan rivâyete göre Allah Üzeyr'e yanına kâtipler alarak inzivaya çekilmesini emretmiş, ertesi gün kendisine sunulan tastaki suyu içmesinden sonra kırk gün boyunca Tora'yı yazdırmıştır.[544] Yahudi kaynaklarda yer alan bu rivâyet, bazı İslâm tarihçileri tarafından da nakledilmiştir.[545] Yahudiler Tora'yı bu şekilde yeniden yazması dolayısıyla onu "İkinci Mûsâ" olarak isimlendirmekte; Mûsâ (as) gelmeseydi Tora'nın Ezra'ya verileceğini kabul etmektedirler.[546] İslâm kaynaklarında[547] Ezra'nın yok olan Tora'yı ezbere yeniden yazması; bu To-

---

ettiklerini görünce Ahıd sandığını aralarından aldı, Tora'yı onlara unutturdu ve onu (Tora'yı) gönüllerinden/hâfızalarından sildi ve onlara Allah hastalık gönderdi öyle ki ishal oldular, ta ki katlanamaz duruma geldiler. Ardından Tora'yı unuttular ve Tora onların sadırlarından /göğüslerinden / hâfızalarından çıkarıldı. Allah'tan aralarında Üzeyr vardı. Allah hafızalarından Tora'yı silmesinden sonra onları dilediği kadar bu halde bıraktı. Üzeyr Yahudi âlimlerdendi, bu durum karşısında o, Allah'a Tora'yı hafızasına döndürmesi için dua etti. Ve Allah ibadet ettiği esnada, Allah'tan bir nur indi ve karnına girdi, ve Tora'dan unuttuğu şeyler ona geri geldi. Bunun üzerine kavminden izin aldı, dedi ki: Ey halkım! Allah bana Tora'yı verdi ve onu benim hâfızama tekrar yerleştirdi! Ve Üzeyr onlara Allah'ın dilediği kadarıyla Tora'yı öğretti. Bir süre sonra Ahıd Sandığı onların arasından alınmasından sonra yeniden indi. Ahıd Sandığını görünce, onlar, Üzeyr'in kendilerine öğrettiği şeylerle karşılaştırdılar (arz ettiler), ve neticede aynı olduğunu gördüler. Bunun üzerine Yahudiler: Allah'a yemin olsun ki, işte bu Üzeyr varya Allah'ın oğlundan başka bir şey değildir" dediler. Bkz. Taberi, *Tefsir*, XIV, 202-203

541 "وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ" bu âyetin geniş yorumu ve ilgili rivâyetler için bkz. Taberi, *Tefsir*, XIV, 202-207. Yahudîlerin Üzeyr peygamber hakkındaki bu sözleri tarafımızdan rivâyetler çerçevesinde bir makalede ele alınmaktadır. المتخذون أحبارهم أربابًا من دون الله ayeti iki yönlü din adamlarının otoritesine işâret eder: ilki halkın onlara verdiği yetkinlik ve üstünlük, ikincisi ise onların kendi otoritelerini din aracılığıyla sağlamlaştırma eğilimleri. Burada Yahudilerin din adamlarını *"Allah'ın yanında rabler olarak edinmeleri"* otoriteleri Allah'ın otoritesiyle zikredilmiştir

542 Bu hususta yazılmış detaylı bir çalışma için bkz. Ali Osman Kurt, *Babil Sürgünü Sonrası Ezra Önderliğinde Yahudiliğin Yeniden Yapılandırılması*, Ankara 2006.

543 Samuel b. Yahya el-Mağribî, *Ifhâmü'l-Yahûd*, s. 140.

544 "Ezra. In Aggadah", *EJd*, VI, 1106; Adam, *Yahudi Kaynaklara Göre Tevrat*, Ankara 1997, s. 88.

545 Bkz. İbn Kuteybe, *el-Meârif*, s. 50; İbnü'l-Esîr, I, 270-271.

546 Kaufmann-Eisenberg, "*Yahudi Kaynaklara Göre Yahudilik*", s. 99; "Ezra: In Aggadah", *EJd*, VI, 1106.

547 Bkz. Baki Adam, *"Müslümanların Yahudilere Yönelttiği Teolojik Eleştiriler"*, Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2004, s. 116 vd.; Mustafa Öztürk, *"Üzeyr ve Yahudilerin Üzeyr Allah'ın Oğludur İddiası"*, *Kıssaların Dili*, Kitâbiyât, Ankara 2006, ss. 171-192; İbrahim H. Karslı, *Kutsal Kitaplara Göre Din Adamı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010, s. 84

ra'nın daha sonra yaşlı bir kadının saklayıp ortaya çıkardığı Tora'yla da aynı olması dolayısıyla Yahudilerin ona olan hayranlığını artırdığı ve Yahudilerin onu *"Allah'ın oğlu"* olarak nitelemesine yol açtığı belirtilir.[548] Câhız bazı Yahudilerin, Makdisî ise kendi zamanında Filistin Yahudilerinin bir kısmının yüceltmek için Üzeyr'i Allah'ın Oğlu (*İbnü'llah*) olarak tavsif ettiklerini rivâyet eder".[549]

Bu anlamda, sözlü olarak, yani ezbere okumak, halk indinde daha tesirlidir. *"Hokkam kulağım, onunla üzerine yazacağım defterlerim ise kalbimdir"*[550] ve *"Kırtaslara bırakılan ilim ne kötüdür"*[551] sözleri de, hem bilginin canlı bünyesine, hem de onun sâdece yazı'yla gerçek vurgusunun yapılamayacağını ifâde sâdedindedir.

"İbnü'l-Cevzî'nin bu teşviki *"sözlü rivâyet"*'in ehemmiyetini ifâde eder, der M. Cook[552]: Rivâyetin 'şifâhilik karakteri', bellek kayda geçirilecek ve yazıya dönüşecek ve metin olacak sözün de karakterine yansır. Çünkü ona göre genelde muhaddislerin bellekten yararlanarak bu rivâyetleri korumaları, yazılı olanın da kısmen sözlü karakterini karakterini koruyacaktır. Çünkü tekrarlanarak ezberlenen hadisler aynı zamanda eylem dünyasına da daha kolay nüfuz etme gücü bulabilir. Muhaddislerin belleğe vurgu yapmalarına bu açıdan da bakmak gerekir. Yoksa sırf hıfz yetisini geliştirmek ve bunu hadislerin nakline uygulamak asıl gâye olmasa gerek. Bundan dolayı, Hadisin sıhhati, özellikle ilk zamanlarda, naklin sözlü olarak bellek vasıtasıyla aktarılmasına dayanmıştır. Bu yüzden vicâde olarak bulunan hadis kitaplarının değeri *'Sözlü'* karakterle şahıslardan yüzyüze yani vicahî olarak alınana göre daha düşüktür.

Bunun yanında, Câhız (ö. 255), kitaplar olmasaydı, öğrenmenin büyük bir kısmının yok olup gidebileceğini ve unutkanlığın galebe çalacağını söyler ve şair Zü'r-

---

548 Taberî, *Tefsîr*, X, 112; İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 384. Kur'ân'da Yahudilerin Üzeyr'e "Allah'ın oğlu" dedikleri belirtilir; ancak sebebi zikredilmez. Bkz. Tevbe, 9/30. Yahudilerin Üzeyr'e "Allah'ın oğlu" demeleriyle ilgili rivâyet için bkz. İbn Kuteybe, *el-Meârif*, s. 50; Makdisî, *el-Bed ve't-Târîh*, III, 116. Ya'kûbî ve ondan naklen Mes'ûdî Tora'nın Üzeyr tarafından değil, Zerubavel tarafından yazıldığı görüşündedir. Bkz. Ya'kûbî, *Târîh*, I, 66; Mes'ûdî, *Mürûcu'z-Zeheb*, I, 61.

549 Bkz. Câhız, *er-Reddü 'alâ'n-Nasârâ*, s. 54, 86; Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh*, IV, 35. Makdisî, Üzeyr'in "Allah'ın oğlu" olduğu şeklindeki kabulü, çoğu Yahudinin reddettiğini özellikle ifâde eder. Bkz. *a.g.e.*, IV,35. (Tırnak arası alıntılar için bkz. Nuh Arslantaş, *İslâm Toplumunda Yahudiler: Abbâsî ve Fâtımî Dönemi Yahudilerinde Hukukî, Dinî ve Sosyal Hayat*, s. 558, İz Yayıncılık, İstanbul 2008.

550 Râmehürmüzî, *el-Muhaddisü'l-Fâsıl Beyne'r-Râvî ve'l-Vâ'î*, s. 393.

551 Râmehürmüzî, *a.g.e.*, aynı yer.

552 Michael Cook, *The Oppenents of the Writing of Tradition in Early Islam, Arabica, XLN*, Brill, Leiden 1997, s. 437-438.

Rumme'nin (ö. 117) yazılı kayıtlara dayanmanın önemiyle ilgili şiirini aktarır: (*Yazı unutulmaz ve bir kelime bir başka kelimeyle değiştirilmez* = الكتاب لا ينسى ولا يبدل كلاما بكلام)[553] şeklindeki bu söz de yazı'nın koruma görevini ifâde açısından önemlidir. Ebû Sa'îd ed-Darimî (ö. 282)nin, muhalifi Bişr el-Merîsî (ö.218)'nin görüşlerini destekleyen bir taraftarıyla ihtilâfında, Hz. Osman'ın öldürülmesinden[554] önce hadislerin yazılmadığı şeklinde bir kanaat belirir[555]. Muhaddisler arasında, Medineli Muhammed b. Amr el-Leys (ö.144) talebelerini, kendisine yanlış şeyler atfedebileceği korkusuyla, onlar yazmazlarsa kendisinden nakilde bulunmalarına izin vermezdi[556]. İmâmîyeye âit bir haberde ise, hicri ikinci asrın ilk zamanlarında, bir muhaddisin hadis yazmak istediği ve hiç kimsenin buna karşı çıkmadığı anlatılır[557]. Kufeli Ebû Nu'aym el-Fazl b. Dükeyn (ö.219 H.) yazılı kayıtlarını arz metoduyla kontrol etmeyen kimse hataya düşer, der[558]. İbn Hanbel (ö.241)'e, yazıda farklı bir rivâyet kırkine sâhip ve bir kısmını ezberleyen adamın durumu sorulduğunda, o, sözkonusu kişinin yazılı olanı tercih etmesi gerektiği cevabını verir[559]. Çok sonraları sıra dışı bir şahsiyet olan Hanbelî Necmeddin et-Tûfî (ö.716)'nin *"Halife Ömer (h.13-23 yılları arasında halife) her sahabiyi Peygamberden işittiği Hadis'in yazılı bir kaydını almaya zorlasaydı daha iyi olurdu"* dediği aktarılır [560].

Hadislerin ilk zamanlarda bellek eksenli olduğu gerçeği klasik kaynaklarda anlatıldığı gibi sâdece Kur'ân'la hadislerin lafızlarının karışma korkusundan ibaret gö-

---

553 Câhız, *Hayavan*, thk. A.M. Harun, Kahire, 1938-45, I, 41/6.
فالشاعر ذو الرمة قال لعيسى ابن عمر «اكتب شعري، فالكتاب أعجب إليّ من الحفظ ان الإعرابي ينسى الكلمة قد سهرت في طلبها ليلة، فيضع في موضعها كلمة في وزنها، ثم ينشده الناس، والكتاب لا ينسى، ولا يبدل كلاما بكلام». كما يُذكر الخطيب ان المأمون كان ينام والدفاتر حول فراشه، ينظر فيها متى انتبه من نومه وقبل ان ينام.
"Şair Zu'r-Rumme, İsâ b. Ömer'e: Şiirimi yaz, çünkü yazı bana ezberden daha cazip gelir. Çünkü bedevi cümleyi/kelimeyi unutur, sonra gecenin bir zamanında uyku arasında kalkar ve o unuttuğu kelimenin yerine veznine uygun bir kelime koyar. İnsanlar bu yüzden: "*Yazı, unutulmaz, bir kelam da bir kelamla değiştirilmez*" şeklinde bir vecize söylemişlerdir. el-Hatîb *"Me'mûn, defterler yatağının yanıbaşında olduğu halde uyurdu, o uyumandan önce ve uykudan kalkınca o defterlere göz atardı"* der.

554 Bkz. Ebû'l-Hasan Ali b İsmâil el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi'l-Musallîn*, (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Mektebetü'n-Nahdeti'l-Mısriyye, Kâhire 1950, I, s. 49-54.

555 Ebû Sa'îd ed-Dârimî, *en-Nakd 'alâ Bişr el-Marîsî*, thk. M.H. el-Fakî (Reddü'l-İmâm ed-Dârimî Osmân İbn Sa'îd 'alâ Bişr el-Marîsî el-'anîd) Kahire, 1358, s. 129. 15.

556 İbn Adiy. *Kâmil*, Beyrut 1984, s. 37. 14.

557 M. Cook, *The Oppenents of the Writing of Tradition in Early Islam*, *Arabica*, XLIV, Brill, Leiden 1997, s. 444, 50. dipnotu.

558 Ebû Zur'a ed-Dımeşkî, *Ta'rîh*, thk. Ş. N. El-Kavcânî, Dımaşk, t.y., s. 467, nu: 1203; İbn Abdilberr, *Câmi'* s. 73. 23.

559 İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakatü'l-Hanâbile*, thk. M.H. el-Fakî, Kahire 1952, I, 348.1.

560 İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakati'l-Hanâbile*, thk. M.H. el-Fakî, Kahire 1952, II, 368 (M.Cook, *a.g.e.*, s. 438-439 naklen).

zükmemektedir. Daha ziyâde, yaşama dayalı ve canlı olan bir hususun müzakere edilip senaryoya dönüştürülmeksizin olduğu gibi yazıyla kaydı hadisler sözkonusu olduğundan sorun teşkil edeceğinden, bellek eksenli ve ardından bellekte olanların bağlamlarıyla hayat içerisinde anlaşıldıktan sonra yazıya geçirilmesi daha anlamlı gelmektedir.

20. İsnâd Olgusu-Hadis ve Sözlü Tora

Sözlü Tora'nın rivâyet tekniği ile Hadisin rivâyet tekniği arasındaki fark[561], Rabbanilerin oluşturdukları rivâyet zincirleri[562] ile İslâmî isnâd sisteminin zaman içerisinde muhtevasını teknik-metodolojik anlamda geliştirmesi ve sistemleştirmesi gösterilebilir. Bu durum, Sözlü Tora'nın rivâyetinde, hadis rivâyet metodolojisindeki *ferd-i muhâlif*[563], *ferd-i nisbî*[564] ve *ferd-i mutlak*[565] diye tabir edilen isnâdlara benzerlik arzetmesi açısından incelenmeye değerdir[566].

Hadis ıstılahından hareketle şunu söylemeliyiz ki, Talmud râvîleri rivâyet zincirinde tek tek biribirinden rivâyetleri herhangi bir ınkıtaa (kesintiye) uğramaksızın lafzen yahut mânen senedin ibtidâından (başından) müntehâsına (sonuna) kadar hadiste olduğu gibi alma mecburiyetinde değillerdir. İbn Hazm, Talmud'un ya da Sözlü Tora'nın naklinde, hadislerde olduğu gibi Hz. Muhammed'e kadar varan muttasıl bir isnâd zinciri söz etmek mümkün gözükmemektedir, der[567]. Bununla beraber, Babil Talmudu'nda Mişna-Avot 1'de: "Musa, Sina'da Tora'yı aldı ve onu Yehoşua'ya rivâyet etti ve Yehoşua, Yaşlılar'a (*Bilge kişiler anlamında=Zekenim*) ve Yaşlılar, Peygamberler'e ve Peygamberler de Büyük Sinangog'un Adamları'na rivâyet ettiler" şeklinde geçen ibârede, Tora'nın Hz. Musa'ya kadar varan kesintisiz bir isnâd zinci-

561 Bkz. Albright, *The Archaeology of Palestine*, s. 156. Ayrıca bkz. Gandz, *The Dawn of Literature*, s. 424.
562 Bu konu ileride *"Rabbanî İsnâd"* sistemi başlığı altında ayrıca ele alınacaktır.
563 Bkz. Talat Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, Ankara 1980, s. 108
564 Bkz. Talat Koçyiğit, *a.g.e.*, s. 110.
565 Bkz. Talat Koçyiğit, *a.g.e.*, s. 109.
566 Hadislerde *"sened kullanımı"*, metnin güvence altına alınması şeklinde yorumlanabilir. Bir anlamda, sened; mutlak bilgi kaynağı kabul edilen *"Peygamber'in söz, fiil ve takrîri ile bilge ashâbın O'nu anlamlandırma çabalarına dâir haberler"*'in kaynak şahıslarını gösteren bir belgedir. Henüz yazılı edebiyata geçmeyen ve kitâbetin yaygınlaşmadığı bir toplumda; *"kim kimden aldı?", "bunu sana kim söyledi?", "nerden aldın?", "kimden duydun?", "bunu sana kim haber verdi?", "senin bu husustaki görüşün nedir?", "bir gün, ben Peygamber'in yaptığını görmüş, dediğini işitmiş, duymuştum"* şeklindeki pek çok tahammül yolunu anlatan ifâdeler, hadisin alınırken hangi metodlarla senedinin teşekkül ettiğine işâret eden kalıplardır.
567 İbn Hazm, *el-Fisal*, II, 81 vd.

me sâhip olduğu anlaşılabilir. Burada, aslında, Sözlü Tora'nın topluluk hâlinde bir adının en baştan beri var olduğu, ancak hadiste olduğu gibi tek tek râvîler tabakasına -en azından bu kadar karmaşık ve gelişmiş bir şekilde- sâhip olmadığı sonucu çıkarılabilir.

Mişna'nın derlenmesi zamanında, Tora, o zamanlara kadar yazılı bir formda gelmiş ve Yazılı Tora olarak biliniyordu. Buna rağmen, burada Yazılı Tora'nın güvenilir ve sahih bir şekilde, ilk râvî ağına kadar ulaşan kesintisiz bir rivâyet zinciri tarafından doğrulanması ve desteklenmesi gerekiyordu[568]. Sözlü gelenekte, şahıslara ait bir zincirin doğrulanması yapılmaksızın yazılı bir belgenin tek başına varlığı hiç bir değer taşımaz. Özelde Hadis Usûlü ve Tarihi'nde *Vicâde* (buluntu) olarak geldiği kabul edilen bir kitap/risâle, genelde sokakta bulunan sâhipsiz bir meta (lukata), müellifsiz bir kitap, imzasız-kefilsiz ya da şahitsiz bir sözleşme, hakiki ve sahîh bir vesika vasfından yoksundur. Sözlü rivâyet metodunun önemi, ilmin yazılı kitaplardan nakledildiği bir zamanda bile, onu alan kişinin aldıklarını aktarabilme keyfiyetine bağlanmak sûretiyle, ilk rivâyet usûlünün yanî sözlü destekle ezberin değerine işâret olsa *gerek.*

Hadislerin *sözlü* olarak nakliyle hıfz ve muhâfazasının yanında, Peygamberî sözün anlam kaybını en aza indirme endişesiyle *yazı*'nın desteğinin sağlanması meselesi ilk başlarda *yazı karşıtlığı* [Kitâbet Aleyhtarlığı] ile karşılanırken, sonrasında *yazı taraftarlığı*'na dönüşmüştür[569]. Aynı şekilde, Yazılı Tora'nın yanında, Yahudî bilginlerin belleklerinde şifahî olarak aktarılan ve Yazılı Tora'nın yorumu olan Sözlü Tora da, ilkin yazıya geçirilme yasağıyla karşılaşması[570], zamanla bilginlerin sözlerinin kaybolduğu fark edilince de yazıya geçirilmeye başlanması benzer âmille izah edilebilir[571]. Bunun yanında, Homerik şiir, *Beowulf, Gılgamış, Ergenekon, Dede Korkut* (...)

---

568 Bkz. I.Goldziher, *Muhammedanische Studien,* II, Halle 1890, s.175-193. Ayrıca bkz. Gandz, *The Dawn of Literature,* XIX, 4-5. başlık.

569 Bkz. Toprak, *"İslâmî Gelenekte "Kitâbet" Aleyhtarlığı'nın Yahudî Menşe'i Meselesi", DEÜİFD, Sayı: XXV, İzmir 2007, ss.147-175.*

570 Bu hususta detaylı bilgi için bkz. Mehmet Sait Toprak, *"İbranî Gelenekte "Kitâbet" Aleyhtarlığı: Yazı Karşıtlığı Paradoksu" D.E.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: XXV, İzmir 2007, ss.127-146.*

571 Maimonides (Moşe ben Meymun), çok açık bir şekilde İslâmî rivâyet ve isnadından haberdardı. Bundan dolayı, o, Talmud'un müellifi R. Aşi (352-427)'den Musa'ya kadar 40 râvî tabakasından oluşan muttasıl rivâyet zinciri oluşturmak için titiz bir gayret sarfetti. O, Mişne Tora adlı eserine yazdığı mukaddimede bu hususu Sözlü Tora'nın Hz. Musa'ya Sinay'da verildiği bağlamda ele alır.

gibi destansı yapıtlar, aynen olmasa da, sözlü'den yazılı hâle geçirilirken, onların da benzer bir takım evrelerden geçtiklerini söylememiz mümkündür[572].

Hadislerin sözlü rivâyeti yanında yazının onu destekleyen bir unsur olarak ilk dönemlerde kaydadeğer bir ilgi görmesi ve Yazılı Tora'nın yanında Sözlü Tora'nın da yer alması gerçeği, her iki geleneğin sözkonusu tutumlarının anlaşılmasının ilk adımıdır. Sâdece yazı, hem yanlış anlamı ve yazımı kendi içinde taşırken, yazılı rivâyetin yanında sözlü olanının da bulunması, her iki kusuru (yanlış anlam/anlama ve yazım) azami derecede bertaraf edebilir. Bu yönüyle Yahudilerin Kutsal kitaplarını, Hz. Musa döneminden bu yana aktarma metodları, Hadis nakil geleneğiyle benzeşmektedir.

Bununla beraber, Maimonides tarafından verilen İslam öncesi erken-Yahudî kroniklerinden çıkarılabilecek bir rivâyet zincirinin olması da kuvvetle muhtemeldir. Krş.Gandz, *a.g.e.,* XVII, 8. başlık, s. 459.

Bu sözkonusu rivâyet zinciri dönem ve tabakalara göre şöyledir:

▸*I. SİNAY (M.Ö. 1312):1.* Musa *2.* Yehoşua. ▸ *II. YAŞLILAR (M.Ö. 1260-860): 3.* Pinhas ve 70 Yaşlı (Zekenim), *4.* R. Eli *5. Peygamber* Şmuel *6.* Kral Davud. ▸*III. PEYGAMBERLER (M.Ö. 860-360):7.* Ahıyah *8.* Eliyah *9.* Elişa *10.* Yehoyada *11.* Zehariyah ben Yehoyada *12.* Hoşea *13.* Amos*14.* Işayah *15.* Miha *16.* Yoel *17.* Nahum *18.* Habakuk *19.* Zepanyah *20.* Yeremyah *21.* Baruh ben Neriyah. ▸*IV. BÜYÜK SİNAGOGUN ADAMLARI* (אַנְשֵׁי כְּנֶסֶת הַגְּדוֹלָה =Anşe Knesset Ha-Gedola) *(M.Ö. 360-260): 22.* Bu Sanhedrin120 yaşlıdan oluşuyordu, Ezra, Zekeriya, Daniel ve Mordehay (...) *23.* Şimon ha-Tsadik (Sadık Şimon). ▸*V. TANNA'İM - Mişnaî Devir (M.Ö. 260 -M.S. 200):24.* Soho'lu Antigonos *25.* Yose ben Yoezer, Yose ben Yohanan *26.* Yehoşua ben Perahya, Arbel'den Nittai *27.* Yehuda ben Tabbai, Şimon ben Şetah *28.* Şemayah ve Avtalyon *29.* Hilel ve Şamay *30.* R. Şimon ben Hilel, R. Yohanan ben Zakkai *31.* Rabban Gamliel (Yaşlılar'dan), R. Eliezer ben Hirakanos, R. Yehoşua ben Hananyah, R. Şimon ben Netanel, R. Elazar ben Arah *32.* Rabban Şimon ben Gamliel I, R. Akiva, R. Tarfon, R. Şimon ben Elazar, R. Yohanan ben Nuri *33.* Rabban Gamliel II, R. Meir, R. Işmael, Yehudah ha-Nasi, R. Yose, R. Şimon bar Yohay *34.* Rabbi Şimon ben Gamliel II *35.*Rabbi Yehudah (M.S.190'da Mişna'nın müdevvini). ▸*VI. AMORA'İM-Talmudî Devir (M.S. 200-500): 36.* Rav, Şmuel, Rabbi Yohanan (Talmud Yeruşalmi'yi cem' eden) *37.* Rav Huna, Rav Yehudah, Rav Nahman, Rav Kahana, Rabba bar bar Hanna, Rav Ami, Rav Asi *38.* Rabbah, Rav Yosef, Rav Hisda, Rabba bar Rav Huna. *39.* Abaya, Rava *40.* Rav Aşi, Ravina (Babil Talmudu'nu M.S. 500'de cem'eden.). Daha geniş bilgi için bkz. Isodere Twersky, ***Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah),*** New Haven-London, Yale University Press, Amerika 1980; Moses Maimonides, *Maimonides' Introduction to the Talmud,* (Ibranice'dan İngilizce'ye çev. Zvi Lampel), The Judaica Press, Brooklyn, 1998.

Mişne Tora'nın İbranice Mukaddimesi, yukarıda verdiğimiz isnâd zincirinin ibtidâsından (yani son râvîden) başlayarak müntehâsına (ilk söyleyen kişi ya da râvîye) kadar verilmiştir.

נִמְצָא מֵרַב אַשֵׁי עַד מֹשֶׁה רַבֵּנוּ--אַרְבָּעִים אִישׁ, וְאֵלּוּ הֵן: (א) רַב אַשֵׁי, (ב) מֵרָבָא, (ג) מֵרַבָּה, (ד) מֵרַב הוּנָא, (ה) מֵרַבִּי יוֹחָנָן וְרַב וּשְׁמוּאֵל, (ו) מֵרַבֵּנוּ הַקָּדוֹשׁ, (ז) מֵרַבָּן שִׁמְעוֹן אָבִיו, (ח) מֵרַבָּן גַּמְלִיאֵל אָבִיו, (ט) מֵרַבָּן שִׁמְעוֹן אָבִיו, (י) מֵרַבָּן גַּמְלִיאֵל הַזָּקֵן אָבִיו, (יא) מֵרַבָּן שִׁמְעוֹן אָבִיו, (יב) מֵהִלֵּל אָבִיו וְשַׁמַּאי, (יג) מִשְּׁמַעְיָה וְאַבְטַלְיוֹן, (יד) מִיְּהוּדָה וְשִׁמְעוֹן, (טו) מִיְּהוֹשׁוּעַ וְנִתַּאי, (טז) מִיּוֹסֵף וְיוֹסֵף, (יז) מֵאַנְטִיגְנוֹס, (יח) מִשִּׁמְעוֹן הַצַּדִּיק, (יט) מֵעֶזְרָא, (כ) מִבָּרוּךְ, (כא) מִיִּרְמְיָה, (כב) מִצְּפַנְיָה, (כג) מֵחֲבַקּוּק, (כד) מִנַּחוּם, (כה) מִיּוֹאֵל, (כו) מִמִּיכָה, (כז) מִיְּשַׁעְיָה, (כח) מֵעָמוֹס, (כט) מֵהוֹשֵׁעַ, (ל) מִזְּכַרְיָה, (לא) מִיְּהוֹיָדָע, (לב) מֵאֱלִישָׁע, (לג) מֵאֵלִיָּהוּ, (לד) מֵאֲחִיָּה, (לה) מִדָּוִיד, (לו) מִשְּׁמוּאֵל, (לז) מֵעֵלִי, (לח) מִפִּינְחָס, (לט) מִיְּהוֹשׁוּעַ, (מ) מִמֹּשֶׁה רַבֵּנוּ רַבָּן שֶׁל כָּל הַנְּבִיאִים, מֵעִם ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל.

572 Bu evrelerden burada tek tek söz edilmeyecektir.

Hadisin ilk muhâfaza usûllerinden biri olan ezber[573], *'sünnet bilgisi'*nin intikâlinde yazı ile beraber her zaman var olmuştur[574]. Özellikle, hicrî ilk iki asırda ezber, yazıdan daha evlâ görülmüştür[575]. Çünkü Arap yazısının tekâmülü öncesinde *ezber*, yazının yanında onu takyîd edici ve yanlışa sebeb olacak hatâlara düşmeye engel olan bir görevi ifâ etmiştir[576]. Gerek sahabîlerden, gerekse tabiûn ve sonraki nesillerden bazılarının hadislerin yazılmasına taraftar olmamalarının sebeplerinden en önemlisi, onların *'hadisleri koruma arzusu'*dur [577]. Toplumda hadisleri yazanların yazıya güvenip onları ezberlemeyi ihmâl edebileceği düşüncesi, daha sonraları sözkonusu bu anlayışın güç kazanmasında temel etken olmuştur[578].

Nihâyetinde, yazının erken dönemlerde dâima artan bir şekilde ilgi gördüğü, târihî bir gerçektir[579]. Otuz kadar sahâbe ile görüştüğü rivâyet edilen Muâviye b. Kurre'nin (ö.113/731) *"Bildiklerini yazmayanın ilmi, ilim sayılmazdı"* sözleri[580], yazının ilmî teâmül olarak, tâbiûn devrinde kazandığı önem ve gördüğü ilgiyi en güzel şekilde dile getirmektedir. Bu anlayışın ürünü olarak ilk dönemlerde meydana getirilen ve elden ele, dilden dile sonraki kuşaklara aktarılan cüzler, sahîfeler, hem yazının, hem de yazıldıkları dönemlerin birer şâhididirler[581].

Müslümanlar indinde *Hadis, Sünnet* ve *Âsâr* nasıl ki, *Kur'ân*'ın anlaşılması güç, kapalı kalan, izaha muhtaç müteşabih hatta muhkem âyetlerini açıklamada önemli bir kaynak olarak kabul ediliyorsa, *Sözlü Tora* (*Talmud*) da Yahudîler nezdinde, *Yazılı Tora*'nın açıklaması ve onunla hayat bulan tarafı ve Yahûdî ulusunun zenginliği olarak görülür. Bu anlamda, Sünnetle[582] Mişna[583] arasında

---

573 A'zamî, *Dirâsât*, 71-83.

574 Hatîb, *Takyîd*, s. 64 vd.; M. Fuad Sezgin, *Buharî'nin Kaynakları*, Kitabiyat, Ankara 2000, s. 24-143.

575 Hatîb, *a.g.e.*, s. 57.

576 A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. 165-166.

577 Yaşadıkları kültür içerisinde karşılaştıkları Yahûdî ve Hristiyan din âlimlerinin durumunu gören sahâbîlerin, ileride müslümanların da yazdıkları metinlere dayanıp, 'fiilde pratik değerle anlam bulan Söz'ün, 'kitâbî kült'e dönüşmesi korkusu da, onların hadislerin yazılmasına karşı durmalarının bir ikinci sebebi olarak zikredilebilir.

578 İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, I, 168.

579 Hatîb, *a.g.e.*, 72 vd.

580 Dârimî, *Sünen*, I, 134, nu: 496.

581 Ali Akyüz, *Saîd b. Mansûr'un Musannefi'nin Yeniden İnşâsı*, s.40. Geniş bilgi için bkz. A'zâmî, *Dirâsât*, 92-323.

582 *Sünne*, müslüman fakihlerce hadis rivâyetlerinden istinbat edilerek şeriatın kuralları anlamındadır. Buna mukabil mişnâ da yahudî bilginler tarafından yazıya geçirilen sözlü yasanın kurallar külliyatını teşkil eder. Bu anlamda Kur'ân'ın kıraati ile sunenin talimi esas olmuştur. Miqra bu anlamda kıraat edilen Tora'nın, Mişnâ ise ezbere öğretilen Mişnâ'yla benzerlik arzeder. Mesela Talmud'daki bir ibârede

yakın dilbilimsel benzerlikler kuranlar da mevcuttur.

Metinlerin sözlü rivâyetle sözelleşerek kitaplara girmesi, onun bir anlamda bulunduğu kendi tarihini içermese de, biz, bir takım karinelerle; yani o metnin içinden hareketle içinde yer alan kişiler, yerler, zamansal ifâdeler, bağlamlar, dilsel analiz ve coğrafyayla ilintileyerek daha geniş bir metin analiz sistemini geliştirebiliriz. Bu sayede, metn'e yapılan müdahaleleri görme ve onların neden yapıldıklarını irdeleme ve yeterli bir şekilde metnin künhüne vakıf olmaya yol alabiliriz. Peygamber'e âit olan ifâde kalıplarını içinde taşıyan bir kap mahiyetindeki metin bütünü, tarih içinde olması yönüyle tarihî'dir. Bir anlamda, sözlü rivâyetin doğasını araştırma ve kritiğini yapma, aynı zamanda metnin tarihini ve metindeki tarihi de araştırmak demektir.

Metin, kendisini nakleden unsurların kendisine kattığı şeylerle de, kendine yapılan müdahalelerin ne olduğunu bir bütünlük içinde ele alındığında öz'ü taşıması açısından bir değerdir[584]. "Tarihî bir metin olarak herhangi bir hadisi tahlile kalkışmak, metindeki tarihi ve metnin tarihini birlikte dikkate almayı gerektirir. Her durumda ve her metin bağlamında birini diğerine öncelemek, biri lehine diğerini görmezden gelmek, metnin yanlış anlaşılmasına ve isabetli olmayan değerlendirmelere yol açabilir. Hadislerin tenkidinde, yorum veya izahında herhangi bir yanlış değer-

---

"qore ve şoneh" şeklinde geçer ki ilki Tora'yı okuma, ikincisi ise Mişnâ'yı tekrar etmek anlamındadır

583 *Mişnâh* kelimesinin etimolojisini Wegner şöyle açıklar "*s-n-n*" kelimesi "*diş*" anlamına gelen sami dillerde bir isimdir. Bu kelimenin kökeni hakkında kesin bir şey söylenemez, fakat bir görüşe göre bu (iki çene arasında dişlerin tekrar ettiği) gibi "*tekrar* etmek" anlamına gelir. Açıkçası Arapça bir isim olan Sünne ve İbranice bir fiil olan şinnen her ikisi de alışık olunan tarzda "*tekrar be-tekrar*" yapılan şeye atıfta bulunmak olarak yorumlanır. Karışıklık bu iki sami kökene sâhip "*ikinci olmak, çiftlemek, tekrarlamak*" demek olan s-n-y /ş –n-y kelimeleri ve "degişmek ya da belirli aralıklarla tekrarlamak" anlamına gelen s-n-y /ş-n-y kelimelerinin (senenin mevsimleri, Arapça sene /İbranice şanah "yıl" gibi) varlığıyla esaslı hâle gelmiştir. Zaten bunlarda aynı şekilde bir "*tekrarlama*" anlamına sâhiptirler. Tesniye 6:7. pasukta 'וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ' "*ve-şinnantam le-baneha*" [ve sen(onları) oğullarının zihnine tekrarlayarak yerleştireceksin] ."*Şinnen*" "*tekrar ederek hafızaya yerleştirme ve öğretme*" anlamına gelir. "*ş-n-n*" erken dönemde nadiren de olsa ş-n-y terkibiyle kullanıldı ve bu kelimeden mişnâh kelimesi türetildi. Mişnâ, M.S. 2. asrın başında Yahudî şifâhî şeriatına ait kuralların kanun hâlinde tedvîninden ibarettir. Mişna (משנה) kelimesi (kavramsal olarak "*şinnen*" ve "*sunne*" ile ilişkilidir) kelimesi kelimesine "*tekrarlama, tekrar, yineleme*" anlamına gelir ve yasa yazılmadan önceki asırlar boyunca ezberden sözlü rivâyet/gelenekin öğretilmesi pratiğine işâret eder" Açıklama için bkz. Judith Romney Wegner, "*Islamic and Talmudic Jurisprudence: The Four Roots of Islamic Law and Their Talmudic Counterparts*", *The American Journal of Legal History*, Sayı: 26, Nu: 1. (Ocak 1982), s. 34-35, 36

584 Bu hususlarda detaylı bilgi için bkz. Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara 19--

indirmeye sapmamak için, '*metnin tarihi*' ve '*metindeki tarih*' olmak üzere iki tarihî boyutun mutlaka birlikte dikkate alınması gerekir"[585].

Sözlü rivâyetin kendine âit meziyetleri yanında kendine has kısıtları ve eksik tarafları da vardır. Bu açıdan, sözel olan metnin çeşitli vasıtalarla aktarılmasında meydana gelen bir takım menfi durumlar, söz'ün bu serüvenine değil, Peygamber'e nisbetine yöneltilerek hafifletilse de, asıl mesele burada, o serüvenin mahiyetinde yatmaktadır. Sorunun çözümünde, râvîlere mi, o râvîlerden alıp kitaplara kaydedenlere mi, yoksa siyasal ortam içerisinde gelişen dile mi başvurulacağı ciddi bir adımdır. Dahası bu adımların sırasında neyin neden önce ve nasıl yapılacağı daha önemlidir.

Tarih boyunca hadislerin sıhhat ve zayıflığı tesbit edilirken râvîlerde aranan şartlarda gösterilen titizlik[586], aynı derecede ya da aynı tutumla metinlerin içeriği ve tarihinin tahlilinde gösterilmemiştir. Hadis râvîlerinin güvenirliliği meselesinin, hadisin sıhhatini tesbitte oldukça önemli bir kıstastır. Ancak, bunun yanında metinlerin içerik ve tarih açısından incelenmesi de, en azından bu kıstas kadar değerlidir. İslam bilim geleneği içerisinde senedlerin tenkidi için rical (*hadis râvîleri*) üzerine kaleme alınan cerh-tadil türü eserlere bakıldığında bu meselenin ne derecede önemsendiği görülecektir. Bunun yanında, aynı ölçüde değeri haiz hadis metni sözkonusu olduğunda, o '*metnin tarihi*'ne ve '*metindeki tarih*'e işaret eden eserlerin azlığı oldukça dikkat çekecektir.

Hadis metinlerinin dinin ikinci önemli kaynağı olması yönüyle gördüğü ilginin bu anlama çabasını daralttığını söylememiz mümkündür. Metni derecelendirme, metnin sıhhatine değil, metni taşıyan senede itibarla teşekkül ettiğinden, sözlü rivâyetle geldiği olgusu görmezden gelinen sözel metin, asıl değerini bulamadan yığınlarla etrafında eser oluşturularak günümüze kadar gelmiştir[587].

Sünnet-Hadis, hicrî II. asırda sened ve metin kısmıyla birlikte bütün hâlinde metinleşirken, *kavlî* (*sözlü*) özelliğinde taşıdığı zenginliğini, büyük ölçüde yazı'ya geçirildi-

---

585 S. Doğanay, *a.g.e.,* V/1, 2007, s. 64.

586 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Abdullah Karahan, *Hadis Ravilerinin Güvenilirliği* (Tespiti, İmkânı, Hadisin Sıhhatine Etkisi), Sır Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 29-226.

587 Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. M. Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek: Fıkhî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998. Ayrıca bkz. Mehmet Görmez, *"Fıkhü'l-Hadis", TDV.İA.,* XII, 547-549, İstanbul 1995.

ğinde (*yazılı*-kitâbî özelliğinde) muhâfaza edememiştir. Çünkü, hadisin Hz. Muhammed'e âid olan kısmı (*metin*)[588], aktarılma esnâsında, râvînin iç ve dış dünyâsıyla her zaman temâs hâlinde olmuştur. Bilgi'yi taşıyan kişi (râvî), ilk kaynağa varıncaya dek, *yazılı* dahi olsa, bunu şahıştan şahısa almak sûretiyle, metn'e sığdırılamayan anlamı, ya edâ sigaları sâyesinde ya da kendi şartları içerisinde canlandırma cihetine gitmiş olabilir. Bu durum, *metn*'in yorumunu da taşıdığından, *metn*'i zenginleştirmiş olabileceği ve onu, ilk söyleyenin zihnindeki mânâya yakınlaştırabileceği gibi, tersi bir durumda sözkonusu olabilir. Hadisler için bahis konusu ettiğimiz durum, Yazılı Tora'nın açıklaması olan ve Yahudî ulusunun yaşam tecrübesinin bir sonucu olan Sözlü Tora ve onun tannaları (*râvîleri*) için de söz konusu edilebilir. Buradan, her iki kutsal sıfatı verilen metin kütlesinin belli standartlara bağlanarak aktarılmasının zarureti kaçınılmaz olmuştur. İlkinin (*Hadis*) ilk dönemlerde bu rivâyet tekniklerini geliştirmeye yöneldiği anlaşılırken, ikincisinin (*Talmud/Sözlü Tora*) bu hususta çok geç davrandığını söylememiz mümkün gözükmektedir. Hadisin iki kanadını oluşturan sened ve metin, zaman içerisinde biribirine değer açısından takdîm ve tehîr edilseler de, hiç bir zaman, onların Hadis İlimleri içerisindeki yerleri sarsılmamıştır[589]. Ne var ki, yine şartların tesiriyle, Hadis'in bilgi nazariyesinde cereyân eden değişim ve dönüşüm, usûl içerisinde mevcûd bazı kuralların terkini ve onlara yenilerinin eklenmesini zarurî kılmıştır. Elimizde mevcut hadis metinlerinin yaşamla veya yaşamda ifâde bulan anlamlarını anlamak, Hadislerin sözlü'lük ya da şifâhîlik karakterinden yazılı'lık ya da kitâbîlik özelliğine kavuşmasının serencamını anlamada yatar. Bu anlama'yı gerçekleştirme, çok çeşitli bilim dallarının yardımı ve hadislerin kendine benzer bir kültürle mukayesesiyle mümkündür. Kanaatimizce, bu da, sünnetin ve hadislerin şifahî nakliyle benzerlik arz eden Talmud'un rivâyet tekniklerinin doğasını anlama ve karşılatırma yapmada saklıdır.

[588] Metin kısmında bazen Peygamber'e aitmiş gibi görülen bazı râvî tasarrufu nevinden ilâvelerle, anlam ile rivâyetten kaynaklanan kusurların neticesi oluşan tashîf ve tahrîflerin de *'Metin'* kısmında yer alabileceği gözden kaçırılmamalıdır. Çünkü birçok hadiste metin kelime kelime Peygamber'e ait değildir.

[589] İsnâd sistemi, İslâmî rivâyet geleneğinde son derece önemlidir. Bu durum birçok âlim tarafından da dile getirilmiştir. Bunun örnekleri için bkz. Müslim, *Sahîh* (mukaddime), s. 14-16; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, II, 81-84; Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü Ashâbi'l-Hadis*, s. 40,43; Abdülfettâh Ebû Gudde, *el-İsnâd mine'd-Dîn*, s. 22-23; Yardım, *Hadis I*, s. 178-184.

ğinde (*yazılı*=kitâbî özelliğinde) muhâfaza edememiştir. Çünkü, hadisin Hz. Muhammed'e âid olan kısmı (*metin*)[588], aktarılma esnâsında, râvînin iç ve dış dünyâsıyla her zaman temâs hâlinde olmuştur. Bilgi'yi taşıyan kişi (râvî), ilk kaynağa varıncaya dek, *yazılı* dahi olsa, bunu şahıştan şahısa almak sûretiyle, metn'e sığdırılamayan anlamı, ya edâ sigaları sâyesinde ya da kendi şartları içerisinde canlandırma cihetine gitmiş olabilir. Bu durum, *metn*'in yorumunu da taşıdığından, *metn*'i zenginleştirmiş olabileceği ve onu, ilk söyleyenin zihnindeki mânâya yakınlaştırabileceği gibi, tersi bir durumda sözkonusu olabilir. Hadisler için bahis konusu ettiğimiz durum, Yazılı Tora'nın açıklaması olan ve Yahudî ulusunun yaşam tecrübesinin bir sonucu olan Sözlü Tora ve onun tannaları (*râvîleri*) için de söz konusu edilebilir. Buradan, her iki kutsal sıfatı verilen metin kütlesinin belli standartlara bağlanarak aktarılmasının zarureti kaçınılmaz olmuştur. İlkinin (*Hadis*) ilk dönemlerde bu rivâyet tekniklerini geliştirmeye yöneldiği anlaşılırken, ikincisinin (*Talmud/Sözlü Tora*) bu hususta çok geç davrandığını söylememiz mümkün gözükmektedir. Hadisin iki kanadını oluşturan sened ve metin, zaman içerisinde biribirine değer açısından takdîm ve tehîr edilseler de, hiç bir zaman, onların Hadis İlimleri içerisindeki yerleri sarsılmamıştır[589]. Ne var ki, yine şartların tesiriyle, Hadis'in bilgi nazariyesinde cereyân eden değişim ve dönüşüm, usûl içerisinde mevcûd bazı kuralların terkini ve onlara yenilerinin eklenmesini zarurî kılmıştır. Elimizde mevcut hadis metinlerinin yaşamla veya yaşamda ifâde bulan anlamlarını anlamak, Hadislerin sözlü'lük ya da şifâhîlik karakterinden yazılı'lık ya da kitâbîlik özelliğine kavuşmasının serencamını anlamada yatar. Bu anlama'yı gerçekleştirme, çok çeşitli bilim dallarının yardımı ve hadislerin kendine benzer bir kültürle mukayesesiyle mümkündür. Kanaatimizce, bu da, sünnetin ve hadislerin şifahî nakliyle benzerlik arz eden Talmud'un rivâyet tekniklerinin doğasını anlama ve karşılatırma yapmada saklıdır.

588 Metin kısmında bazen Peygamber'e aitmiş gibi görülen bazı râvî tasarrufu nevinden ilâvelerle, anlam ile rivâyetten kaynaklanan kusurların neticesi oluşan tashîf ve tahrîflerin de *'Metin'* kısmında yer alabileceği gözden kaçırılmamalıdır. Çünkü birçok hadiste metin kelime kelime Peygamber'e ait değildir.

589 İsnâd sistemi, İslâmî rivâyet geleneğinde son derece önemlidir. Bu durum birçok âlim tarafından da dile getirilmiştir. Bunun örnekleri için bkz. Müslim, *Sahîh* (mukaddime), s. 14-16; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, II, 81-84; Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü Ashâbi'l-Hadis*, s. 40,43; Abdülfettâh Ebû Gudde, *el-İsnâd mine'd-Dîn*, s. 22-23; Yardım, *Hadis I*, s. 178-184.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TALMUD USÛLÜ'NE GİRİŞ I

I. YAPISAL-KAVRAMSAL ANALİZ-SENTEZ

'*Talmud*' yani Sözlü Tora'yla ilgili sonraki yazacaklarımızın anlaşılması açısından bazı kavramların açıklanması faydalı olacaktır. Çünkü bu kavramlar aynı zamanda Talmudî edebiyatla, Hadis Edebiyatının oluşumuna dâir karşılaştırmayı yapmamıza yardımcı olacaktır. Türkçe'de Hadis Tarihi ve Usûlü'ne dâir oldukça geniş bir literatür mevcut olduğundan burada sâdece Talmud Tarihi ve Metodolojisi ile ilgili çalışmalara, konumuzu fazla dağıtmadan değinmek isteriz. Zirâ devam etmekte olan Talmud Tarihi ve Usûlü'ne dâir çalışmamızdan istifâde ile kısmen burada bir giriş mahiyetinde kavramlar hakkında bilgi vermek istiyoruz. Metodoloji kısmında verilen ıstılahlar/terimler elden geldiğince Hadis Usûlü ile mukayese edilerek ele alınmıştır.

1. Mişna

Mişna [משנה] kelimesi, İbranice '*tekrar etmek*' ve '*tekrar vasıtasıyla öğretmek*' anlamına gelen שָׁנָה (*şanah*) sülasî kökünden (פ"י) fiil kalıbından türetilen " '*asa(h) davar-ma şenit*" [עשה דבר-מה שנית] '*bir şeyi ikinci kez yapmak*' demektir[590]. Mişna, aynı zamanda hem öğretmek hem de şifahî olarak ağızdan ağza hocadan talebeye aktarılan öğretim konusu anlamına gelir[591].

Teknik anlamda İbranice *Mişna* [משנה] kelimesi, sözlü rivâyeti (Sözlü Tora'yı= תורה שבעל פה) tekrarla kıraât ederek, yüzünden değil de şifahî olarak öğrenmek[592] ya da öğretmek [593] anlamına gelir[594]. Kelime anlamı sözlükte a) Tekrar etmek, b) Şifahî olarak alınan ve elde edilen bir şeyi çalışmak, c) Öğrenmek ve d) Öğretmek anlamlarına sâhiptir[595]. *Miqra*, *Yazılı Tora*'nın metninin okunmasına işâret ettiği halde,

---

590 Avraham Even-Şoşan, *ha-Milon ha-Hadaş*, Sivan Press, Yeruşalayim 1970, s. 2739.

591 Herbert Danby, *The Mishnah: Transleted from the Hebrew with introduction and brief explanatory Notes*, Oxford Unv. Press, New York 1933, s.XIII, dipnot: 1.

592 Abot 2.4., 3.3, 3.7, Meg. 28b.

593 *TB*, Erub. 54b; Alexander Samely, *Forms of Rabbinic Literature and Thought : an Introduction*, Oxford University Press Inc., New York, 2007, s. 34.

594 Benjamin W. Helfgott, *The Doctrine of Election in Tannaitic Literature*, King's Crown Press, Columbia University, New York 1954, s. 122-129.

595 H. L. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash*, Philadelphia 1945, s. 3. Ayrıca bkz. Abramson, S. "*Mishnah" we-'Talmud" (Gemara) be-fi Qadmonim.*' [S. Werses ve diğ. (eds.), *Sefer Dov Sadan*

Mişna, daha çok "*öğrenmek*" ve "*sözlü bilgi/rivâyet*"e vurgu yapar[596]. *Mişna*, *Tora*'nın emirlerine kimi ek açıklamalar getirir, tamamlar, kapalı olan hususlarını açığa kavuşturur ve aynı zamanda *Tora*'yı sistematize eder. Mesela *Tora*'da sâdece "*Şabat gününü kutsal sayarak anımsa!*"[597] yalın emri yer alır, ancak, *Mişna* bu emri belirli bir şekle koymak suretiyle Şabat'ın başlama ve bitiş zamanlarında yapılması gereken; yani kidduş[598] ve havdala[599] dualarını açıklar."[600]. Buna benzer olarak, Kur'ân'da yer alan "*Namaz müminlere belli vakitlerde farz kılınmıştır*"[601] âyetinde vakitler ve bu vakitlerde kılınacak namazlar ve bunlara dâir detaylar sâdece sünnetle açıklanmıştır. Bu anlamda, Kur'ân'da tafsilatlı olarak yer almayan emirlerin (*mücmel farzların*) tamamı Hz. Muhammed'in sünnetiyle daha geniş bir açıklamaya kavuşmuştur[602]. *Yazılı Tora* olan *Miqra'* [מקרא], *Talmud*'la, *Qur'an* [القرآن] da *Hadis*le detaylandırılmıştır. Hatta kimi zaman Mişna, Miqra'daki bir emri belli şartlara bağlar ki, benzer durumu Hadislerde de görmek son derece mümkündür.

Mişna, '*Altı Ana Kitap*'tan (*Zera'im, Mo'ed, Naşim, Nezikin, Kodaşim, Taharot*) "*Seder*" [סדר][603] oluşur ki, bu kitaplar/bölümler aynen sünen, câmi türü hadis mecmualarının ana başlığı olan kitaplara[604] veyahut klasik dönem islâmî fıkıh eserlerindeki ana başlıklara/bölümlere[605] benzemektedir [606]. Aramca "*seder*" [סדר] kelimesi İbrani-

---

(*Festschrift* D. Sadan) içinde], 23-43. Tel Aviv 1977. Albeck, *Einführung*, 1-3. Bacher, *ET* I:122f., 193-95. L. Finkelstein, '*Midrash, Halakhot and Aggadot*'. [S.W. Baron ve diğ. (eds.), *Yitzhak F. Baer Jubilee Volume on the Occasion of His Seventieth Birthday*, 28- 47. Jerusalem 1960. [Yeni baskı, *Sifra* 5:100-119.]; Ahmed Şelebi, *Mukâranetü'l-Edyân: el-Yehudiyyetu*, Mektebetü Nahdeti'l-Mısriyye, Kâhire 1988, s. 265-271.

596 H.L. Strack- G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash* (çev. Markus Bockmuehl) II.baskı, Fortress Press, Minneapolis 1996, s.109; Shaye J.D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah*, Westminster John Knox Press, Londra 2006, s. 206-207.

597 Çıkış 20: 8. (זָכוֹר אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ) : *zahor et-yom ha-şabat le-kadeşo.*

598 Şabat ya da bayramlarda yapılan ibadetlerde okunan o güne özgü bir dua.

599 Sözlük anlamı "ayırma", "bölme". Şabat ve bayram günlerinde, kutsal bir günden normal güne çıkışta okunan dua.

600 Bkz. *EJd*, "Mishnah", XIV, s. 320.

601 Nisâ, 4: 103.

602 Şâfii, *er-Risâle*, s. 105.

603 İbranice "seder", düzen, tertip, emir, fasıl, bölüm vs. anlamlara gelir.

604 Mesela Buhârî'nin Sahîhi'ndeki Kitâbü'l-İmân, Kitâbü's-Salât gibi.

605 Mesela, el-Merğînânî'nin *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî* adlı eserinin tertibinde: Kitâbü't-Tahârât (Temizlenmeler ve Temizlikler Bahsi: Abdest alma bâbı, Kendisiyle abdest almanın câiz olduğu ve câiz olmadığı su bâbı, Teyemmüm bâbı vs.), Kitâbü's-Salât, Kitâbü'z-Zekât vd.

606 *Mişna*'nın 6 ana kitabını; Bavli ve Yeruşalmi Talmud'la birlikte karşılıklı olarak özetle içeriklerini verdiğimiz tabloda görebilirsiniz.

ce - *'areh'* [ערך] kelimesine karşılık gelir[607]. Genel anlamda *Talmud* veyahut *Sözlü Tora* (תורה שבעל-פה =*Torah şe-be 'alpe*); *'Altı Kitap'* anlamına gelen *Şişa sedarim* (שישה סדרים =ש"ס)[608] olarak da bilinir. Bunu 'Altı Düzen/Seri' şeklinde de Türkçeye tercüme etmek mümkündür. Hadis edebiyatında *'Altı Kitap'* anlamında otorite eserleri ifâde eden *"el-Kütübü's-Sitte"* [الكتب الستة][609] yahut Farsça terkip hâlinde *'Kütüb-i Sitte'* kullanımı *Mişna*'nın *'Şişa Sedarim*'iyle isim ve muhteva benzerliğine sâhip gözükmektedir.

Mışna'da bu ana konuların yer aldığı sederler (*sedarîm*= סְדָרִים) de alt başlıklara ayrılır ki bunlara da *"Masehet"* (מסכת) denilir. Bu 6 *'Ana Kitab*'ta 63 tane masehet (çoğ. masehtot= מַסֶּכְתוֹת)[610] yer almaktadır[611]. Klasik anlamda ana kitapların alt başlığı olarak mütalaa edilebilecek bu masehetler *"Bâb"*, *"Risâle"*, *"Bahis"*, *"Kısım"* gibi adlarla Türkçeye çevirilebilir. Anlaşılmasının kolay olması açısından mukâyese edecek olursak: Hadis eserlerinden Sünen ve Câmilerin muhtevâsında her ana *'Kitâb'*ın alt başlığı *'Bâb'* şeklinde düzenlenmiştir. Bunun amacı da ana konunun ihtiva ettiği alt başlıkların tasnîfini kolaylaştırmaktır[612].

Mişna'daki bu her bir masehet de *"Pereq"*'lere [פרק] ayrılır. Alt bölüm yahut bablar (masehet) da kendi içinde fasıllara yahut fâsılalara ayrılır ki bunlara da *"kesit"*, *"dal"*, *"şube"*, *"fasıl"*, *"alt şube"* anlamına gelen *pereq* [פרק] denir. Çoğulu *peraqim* [פְּרָקִים] şeklinde gelir.

İbn Nedîm *el-Fihrist* adlı eserinde Tora ve Tora ile ilgili kavramlar ve bölümlerinden bahsettikten sonra: *"Mişnâ denilen Musa'ya âit bir Kitap daha vardır ki, Yahûdiler ondan Fıkıh bilgisini, kanunları ve hükümleri çıkarırlar. Bu hacimli kitabın dili*

---

607 Bu kullanım için bkz. *Pesikta de-Rab Kahana* 7a: "שש עֶרכי המשנה" [şeş 'arhe ha-Mişna] = Mişna'nın Altı Ana Kitabı.

608 ש"ס: שישה סדרי משנה *Şişa Sidre Mişna*: Şas.

609 Bu kavram hakkında bilgi için bkz. Talat Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s. 202: (*Kutub-i Sitte'den her birinin kendine has bir takım hususiyetleri vardır. Mesela fıkıh babları yönünden el-Buhârî'nin, tertîbinin güzelliği ve talikatının azlığı yönünden Muslim'in, rivâyetsanatı yönünden et-Tirmizî'nin, ahkâm hadislerini toplaması yönünden Ebu Davud'un, fıkıh bablarına ayırması yönünden İbn Mâce'nin ve nihayet bu meziyetlerin çoğunu kendisinde toplaması yönünden en-Nesâî'nin kitabı ayrı bir değer taşır.*)

610 Bunun ayrıca masahtiyot [מסכתיות] şeklinde kullanımı vardır. Bkz. H. L. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash*, Philadelphia 1945, s. 26, s. 252: dipnot: 5. Bu şekilde çoğul yapılması muhtemelen kelimenin *"Massekta"* şeklindeki Aramca telafuzzundan olsa gerek.

611 Bu 63 masehet'in tertibi ve konuları için bkz. Talmud analizi bahsi.

612 Mesela Müslim'in *Câmi* adlı eserinin ilk Kitabı "el-İmân"dır. Bu İmân Kitabı'nın alt başlıkları "Bâblar" şeklinde tertib edilmiştir: Bâbu Ma'rifeti'l-İmân, Bâbu'l-İslâm vs.

Keldânîce ve İbrânîce'dir" [ولموسى كتاب يقال له المشنا ومنه يستخرج اليهود علم الفقه والشرائع والأحكام وهو كتاب كبير ولغته كسداني وعبراني] [*ve li-Mûsâ kitâbun yuqâlu lehu el-Mişnâ, ve minhu yestahricu el-yehûdu ilme'l-fıkhı ve'ş-şerâi'a ve'l-ahkâm. Ve huve kitâbun kebîrun, lugatuhu Kesdâniyyun ve İbrâniyyun*] der[613]. İbn Nedîm'in büyük ve hacimli dediği kitap sâdece *Mişna* olmayıp, onunla birlikte *Gemara*'nın da yer aldığı *Babil Talmudu* olsa gerek.

Sözlü Tora yahut Yahudiliğin kadım geleneksel öğretisi olan Mişna[614] üç farklı bilgiyi içerir[615].

1) Özellikle Yazılı Tora'nın ilk beş kitabı ile Nebiler ve Kitaplar kısmının yorumu olan Midraş[616],

2) Yazılı Tora esas alınmadan elde edilen Yahudi şeriatına dâir geleneksel hükümlerden oluşan Halahot (Halahalar)[617],

3) Hukukî bir özellik taşımayan kutsal kitabın yorumları, atasözleri, kıssa, hikâye ve bir dizi rivâyetlerden meydana Hagadot (Agadalar)[618].

Mişna özellikle şu hususları ihtivâ eder:

a) Hristiyanlık sonrası ikinci dönemde geliştirilmiş olsa da, geleneksel hukukun (Şeriat) bütün muhtevasını,

b) Sözlü Tora'yı tekrarlayarak ezberleyen ve kaydeden Tannaim dönemine kadar yaşayan Talmud öğreticilerinden herhangi birine âit olan öğretilerin özünü, hulâsasını,

c) İçinde hukuka dâir bir ifâde içeren ve Halaha olarak işlev gören Şeriatla ilgili olan bir hükmü,

d) משניות גדלות *Mişnayot Gedolot* [Büyük Mişnalar] diye isimlendirilen Hiyya'nın, Hoşaiya yahut Bar Kappara'nın Mişnaları gibi büyük Mişna mecmualarında yer alan

---

613 İbn Nedim, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-Varrâq el-Bağdâdî el-Mu'tezilî, *el-Fihrist*, (thk. İbrahim Ramazan), Dâru'l-Marife, Beyrut 1997, s. 38

614 Bkz. Neusner, *"The Mishna in Philosophical Context and Out of Canonical Bounds"*, *Journal of Biblical Literature*, Vol. 112, Nu: 12 (Summer 1993), ss. 291-304.

615 Dördüncü asırda yaşamış Amora R. Yoşua ben Nehemya: (Yazılı) Tora üç kısımdan oluşur: Torah, Peygamberler ve Kitaplar. Mişna ise üç şeyi ihtiva eder: Talmud (burada kastedilen midraş), halahalar ve agadalar". Bkz. S. Safrai, *The Literature of the Sages Part One*, Philadelphia 1987, s. 38.

616 Bkz. J.Neusner, *Neusner on Judaism Volume 2: Literature, Ashgate Contemporary Thinkers on Religion: Collected Works*, USA, 2005, s. 35 vd.

617 *TB*, Kıduşin 49a: R. Meir'den aktarılan bir halaha... היא מי הלכות איזו

618 H. L. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash*, Philadelphia 1945, s. 3.

ahkâma dair ifâdeleri ve,

e) Hepsinden önemlisi, şu an elimizde mevcut haliyle birçok ilâveler ve değişikliklerle Rabbi Yahuda ha-Nasi[619] tarafından meydana getirilen Mışna'yı.[620]

2. Gemara (גמרא)

İbranice'de "*tamamlama*", "*bitirme*", "*sonlandırma*" anlamına gelen bu kelime aynı zamanda "*gelenek*" anlamına da gelmektedir. Genelde Talmud'un tamamına işâret edecek şekilde halk arasında yaygın bir kullanımı da mevcuttur. Özel anlamda ise Amoraim neslinin Mişna üzerine yaptıkları tartışmaları ve bu tartışmalarla ilgili incelikli olarak yaptıkları açıklama ve detaylandırmaları için kullanılır[621].

3. Halaha (הלכה)

Halaha kelimesi, "*gitmek*", "*yürümek*" anlamına gelen (h.l.k.) הלך fiilinden türemiştir. Gitmek ve yürümek eylemi "*haliha*" הליכה kelimesiyle ifâde edilmiştir[622]. Burada halaha=הלכה kelimesi, yakın bir anlamıyla ilişkilendirilerek "*eylem tarzı/yöntemi*", "*âdet/itiyâd*", "*usûl*", "*muâmele*", "*gelenek*", "*âdâb*", "*rehber*" ve özellikle bir "*uygulamanın kuralı*" anlamında kullanılmıştır. Mesela, buna göre Talmud'da, "*halaha*'ya yahut Rabbi'ye göre denildiğinde kastedilen "*Rabbi'nin/din bilgininin atıfta bulunduğu kural*'dır ki, bu da bizi halaha'nın büyük oranda bir uygulama'ya işâret ettiğine götürür. Kimi zaman halaha "*gelenek*" anlamında kullanılır: Bir Rabbi: "Eğer bu halaha ise dediğinde,-ki burada halaha gelenek anlamındadır- biz bunu (kesin bir kural) kabul ederiz; şâyet o sırf bir "*din*" yani "*argüman*" (olarak kabul eder) ise, o zaman bu argüman tartışmaya açıktır" sonucu çıkar. Bu anlamda bütün medenî hukuk, rabbanî edebiyatın ayinsel tüzüğü, hatta bütün âdetler, alışkanlıklar, uygulamalar, buyruklar ve Tora'da hakkında hüküm olmayan emirleri içine alan "Halaha", Agada'nın aksine, Yahudî geleneğinin topyekün hukukî parçası kabul edilir.

---

619 Şimon ben Gamliel'in oğlu olan Yahuda ha-Nasi, M.S. 185-220 yılları arasında Nasi (başkan) olarak görev yapmıştır. En önemli başarısı, *Sözlü Tora* rivâyetlerinin tümünü *Mişna Kitabı*'nda toplamasıdır. Mişna'nın dinsel yasasın kodeksi mi, yoksa Yahuda ha-Nasi'nin öğrencilerine öğretisi mi olduğu tartışılmışsa da, bu çalışma, *Babil Talmudu* ve *Yeruşalayim Talmudu* için eksen oluşturmuştur. Bkz. Yusuf Besalel, *Yahudi Tarihi*, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş. (II. Baskı), İstanbul 2003, s.67-68.

620 H.L. Strack, *a.g.e.*, s.3, Neusner-Tamara Sonn, *Comparing Religions Through Law: Judaism and Islam*, Routledge, New York 1999, s. 22.

621 Bu hususta detaylı bilgi *Talmud Tarihi ve Usûlü* adlı çalışmamıza havale edildiğinden burada sâdece en genel tanımı verilmiştir. Bu sebeple bilinçli olarak kısaltma yoluna gidilmiştir.

622 EJ2, VIII, s. 251 vd.

Hatta günümüz araştırmalarında *"midraş-halaha"*[623] terimi; tefsirleri, münazaraları ve Kutsal metinlerin hukukî kısımlarına taalluk eden ihtilâfları ihtiva edecek şekilde kullanılır olmuştur[624].

4. *Agada* (אגדה)

Agada kelimesi dişil bir kelime olup הִגִּיד (higid) kelimesinden türetilmiştir. Kelime *"nakletmek"*, *"anlatmak"* *"açıklamak"* ve *"hikaye etmek"* anlamlarına gelir. (H)agada, halaḥa'nın aksine, sâdece hikaye, masal, destan, açıklama, nasihat, vaaz, Rabbilerin veciz sözleri ve menkıbeleri ile[625] Kutsal Kitap ve ve Kutsal Kitap-öncesi kudsî şahsiyetlerin hayat hikayelerini ifâde için kullanılır. Astronomi, astroloji, tıp, sihir, teosofi ve mistisizm ve benzer konular, folklör başlığı altında zikredilecek kimi konular da bir kural olarak "*hagada*" adı altında geçer. Böylece hagada tabiri kadîm rabbanî edebiyatın hukukî-olmayan kısmına dâir bir bütün için kullanılır. Bir agada, yoruma, temsile yahut bir ahlakî norma ya da bir davranış tarzına dolaylı bir şekilde işâret etmek için tatbik edildiğinde, o zaman bu agada *"Midraş Agada"*[626] formunda kullanılmış olur.

Hadis ve Talmud Tarihi ve Metodolojilerini karşılaştırmalı olarak ele aldığımız çalışmamızda Agada kısmını çok detaylı olarak ele alacağımızdan ötürü burada

---

623 Bkz. Moshe David Herr, *"Midrash"*, EJd2, XIV, ss. 182-185; J. Fraenkel, *Darkhei ha-Aggadah ve-ha-Midrash*, 1996.

624 Hadis ve Talmud Tarihi ve Metodolojilerini karşılaştırmalı olarak ele aldığımız çalışmamızda Halaḥa kısmını çok detaylı olarak ele alacağımızdan ötürü burada sâdece özet bir bilgi vermeyi tercih ettik. Halaḥa ile ilgili bibliyografya için bkz: Weiss, *Dor*, Frankel, *Mishnah*, Halevy, *Dorot*, G.F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, 3 vols. (1927–30); J. Kaplan, *The Redaction of the Talmud* (1933); Ḥ. Tchernowitz, *Toledot ha-Halakhah*, 4 vols. (1934–50); a.mlf., *Toledot ha-Posekim*, 3 vols. (1946–47); J.Z. Lauterbach, "Midrash and Mishnah," *Rabbinic Essays* (1951),163–256; B. Cohen, *Law and Ethics in the Light of Jewish Tradition* (1957); a.mlf., *Law and Tradition in Judaism* (1959); ET, 9 (1959), 241–339; M.Kadushin, *The Rabbinic Mind* (19652), includes bibliography; Z.H. Chajes, *The Student's Guide Through the Talmud* (19602); B. Herring, *Jewish Ethics and Halakhah for Our Times: Sources and Commentary*, 2 vols. (1984–1989). L. Ginzberg, *Students, Scholars, Saints* (1958), 195-216; M. Waxman (ed.), *Tradition and Change* (1964), 43–50. M. Elon, *Ha-Mishpat ha-Ivri*, 3 vols. (1973; *Jewish Law, History, Sources, Principles*, 4 vols., 1994); N. Hecht ve diğ., *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law* (1996); N. Rakover, *A Bibliography of Jewish Law*, 2 vols. (1975–90); B.S. Jackson et al., "Halacha and Law," in: M. Goodman (ed.), *Oxford Handbook of Jewish Studies* (2002), 643–79, W. Bacher, *Studies in Jewish Literature; K. Kohler* (1913), 56–70 (Almanca.); Ḥ. Tchernowitz, *Toledot ha-Halakhah*, 1 (1934), 29–36; L. Strack, *Introduction to the Talmud* (1945),9; J. Levinger, *Darkhei ha-Maḥaşavah ha-Hilkhatit şel ha-Rambam* (1965), 50–65. (Bkz. EJd^2, VIII, s. 257-158'den naklen).

625 Bkz.Emmanuel Levinas, *Dört Talmud Okuması*, s.10.

626 Bkz. Moshe David Herr, *"Midrash"*, EJd2, XIV, ss. 182-185; J. Fraenkel, *Darkhei ha-Aggadah ve-ha-Midrash*, 1996.

sadece özet bir bilgi vermeyi uygun gördük. Ancak yararlı olması açısından Agada ve Halaḫaya dâir şu kaynaklara bakılabilir:

1. Jacob Neusner, *Halakhah: Historical and Religious Perspectives,* Brill 2002, s. 14-87. özellikle *"The Religious Meaning of the Halakhah"*, "İkinci Bölüm. *The Halakhah and the Inner Life of the Israelite: The Case of Repentance and Atonement"* ve *"Theology of Judaism: Halakhah & Aggadah"* başlıklı kısımlarda son derece önemli bilgiler verilmektedir.2. M. Friedmann (İş-Şalom), *Me'ir Ayin al Seder ve-Haggadah şel Levlei Pesaḥ* (1895); 3. D. Goldschmidt, *Haggadah şel Pesaḥ ve-Toledoteha* (1960), Giriş (krş. Tanıtan: E.E. Urbach, KS içinde, 36 (1961), 143 vd., ve J. Heinemann, *Tarbiz* içinde, 30 (1960/61), 405 vd..); 4. Z. Carl, *Mişnayot im Be'ur Ḥadaş: Pesaḥim* (1927); 5. J. Lewy, *Ein Vortrag ueber das Ritual des Pessachabends* (1904); 6. Stein, *Jewish Studies* içinde, 8 (1957), 13–44; 7. Zunz, Vortraege, 133–5; ET, 8 (1957), 177–93.

Agadanın *Tezhibli Yazmaları hakkında bilgi için:* Mayer, Art, index; B. Narkiss, *Hebrew Illuminated Manuscripts* (1969), index. BIRDS' HEAD haggadah, passover M. Spitzer (ed.), *The Birds' Head Haggadah of the Bezalel National Art Museum in Jerusalem* (1967), bibliyografya giriş mahşyetindeki ciltte, s.123–4. *Cincinnati Hagadah:* Landsberger, HUCA içinde, 15 (1940), 529–58. *Darmstadt Hagadah:* B. Italianer, *Die Darmstaedter Pessach-Haggadah* (1927–28); R. Wischnitzer, P. Goodman (ed.), *Passover Anthology* (1961) içinde, 295–324. *Golden Hagadah:* Margoliouth, Cat, nu. 607; Gutmann, SBB içinde, 7 (1965); Mayer, Art, no. 1792 (102–4, 106–7); B. Narkiss, *The Golden Haggadah* (1970). *Kaufmann Hagadah:* Mayer, Art, nu. 1792 (187–99, pls. xxxi–xxxv); nu. 2061; nu. 2302; B. Narkiss, KS içinde, 34 (1958/59), 71–79; 4 (1966/67), 104–7. *Sarajevo Hagadah:* Mayer, Art, indeks ve nu. 1792, 2235–7; nu. 2969 (nos. 30, 41). *Washington Hagadah:* Landsberger, HUCA içinde, 21 (1948), 73–103; Gutmann, SBB içinde, 7 (1965), 3–25. *Baskıları:* Mayer, Art, index; S. Wiener, *Bibliographie der Oster-Haggadah* (19492), 1500 ve 1900 yılları arasında yapılan 884 baskının bir listesini ihtiva eder; a.mlf, SBB içinde, 7 (1965), 90–125 (330 baskının ekleri); A. Yaari, *Bibliografyah şel Haggadot Pesaḥ* (1960). *Müzik:* E. Werner, SBB içinde, 7 (1965), 57–83; *Feminist Hagadalar: The San Diego Women's Haggadah* (1980, 1986); E.M. Broner-N. Nimrod, *The Women's Haggadah* (1993); *The Journey Continues: The Ma'yan Passover Haggadah* (2000); S.C. Anisfeld, T. Mohr, and C.

Spector (eds.), *The Women's Passover Companion* (2003); a.mlf., *The Women's Seder Sourcebook* (2003).

Agada Hakkında Genel Bilgi Veren Kaynaklar: H.L. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash* (1931), 201–34, Graetz (=içinde): MGWJ, 3 (1854), 311–9, 352–5, 381–92, 482–31, 4 (1855), 186–92; Guedemann, *Jubelschrift...L. Zunz* (1884 111–21; V. Aptowitzer, *Kain und Abel in der Agada...*(1922), Marmorstein, HUCA, 6 (1929), 141–204; Heller, J. Bolte and G. Polivka (eds.), *Anmerkungen zu den Kinder und Hausmaerchen der Brueder Grimm*, 4 (1930), 315–418, Stein, HUCA, 8–9 (1931–32), 353–71, I. Heinemann, *Altjuedische Allegoristik* (1935); I. Heinemann *Darkhei ha-Aggadah* (1954), H.N. Bialik, *Halakhah and Aggadah* (1944), S. Lieberman, *Greek in Jewish Palestine* (1942), 144–60, S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine* (1950), 47–82; Seeligmann, VT, Suppl., (1953), 150–81 (Almanca *Zeitschrift fuer Theologie und Kirche*, 52 (1955), 129–61; B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript* (1961); G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism* (1961); A.J. Heschel *Torah min ha-Shamayim be-Aspaklaryah şel ha-Dorot*, 2 Cilt. (1962–65), Sayı 3 (1995); E.E. Halevi, *Şa'arei ha-Aggadah* (1963); M. Kadushin, *Organic Thinking* (1938); M. Kadushin, *The Rabbinic Mind* (1952); J. Heinemann, *Aggadot ve-Toldotehen* (1974); J. Fraenkel, *Iyyunim be-Olamo ha-Ruḥani şel Sippur ha-Aggadah* (1981); J. Fraenkel, *Darkhei ha-Aggadah ve-Ha-midraş* (İbranice; 1996); J. Fraenkel, *Midrash ve-Aggadah* (1996); J. Fraenkel, *Sippur ha-Aggadah-Aḥdut şel Tokhen ve-Ẓurah* (2001); S. Friedman, *TB, Bava Meẓi'a VI, Commentary* (1990); S. Friedman, "*The Talmudic Parable in its Cultural Setting*," JSIJ, 2 (2003), 25–82; S. Friedman, "The Historical Aggadah of the Babylonian Talmud" (İbranice), S. Friedmand (ed.), *Saul Lieberman Memorial Volume* (1993),119–64; S.Friedman, "A Good Story Deserves Retelling-The Unfolding of the Akiva Legend", JSIJ, 3 (2004), 1–39; S.Friedman, "*The Further Adventures of Rav Kahana-Between Babylonia and Palestine*," P.Schafer (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, 3 (2002), 247–71; S.Friedman, "History and Aggadah: The Enigma of Dama Ben Netina" (İbranice) *Jonah Fraenkel Festschrift* ; S. Friedman, "The Aggadah of Rav Kahana and Rabbi Yohanan (Baba Qamma 117a-b) and the Hamburg-Geniza Recension" (İbranice), *Meyer S. Feldblum Memorial Volume*, S. Wald, *TB Pesahim III* (2000), 211–39, 253–

68; A. Kosman, Hebrew Union College Annual, 73 (2002) 157–90; M.A. Friedman & M.B. Lerner (eds.), *Te'uda XI-Studies in the Aggadic Midrashim, Memory of Zvi Meir Rabinowitz* (1996); M. Kister, *Tarbiz*, 67 (1998), 483–529.

Agada Literatüründe Kadınlar: J.R. Baskin, *Midrashic Women: Formations of the Feminine in Rabbinic Literature* (2002); M.A. Friedman, "Tamar, a Symbol of Life: The 'Killer Wife' Superstition in the Bible and Jewish Tradition", *AJS Review*, 15 (1990), 23–61; D.M. Goodblatt, "The Beruriah Traditions;" *Persons and Institutions in Early Rabbinic Judaism* (1977); D.E. Weisberg, "*Men Imagining Women Imagining God: Gender Issues in Classical Midrash,*" *Agendas for the Study of Midrash in the Twenty-First Century* (1999); T. Ilan, *Mine and Yours are Hers: Retrieving Women's History from Rabbinic Literature* (1997).

Edebî ve Disiplinlerarası Çalışmalarda: D. Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash* (1990); M. Fishbane, *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking* (2003); A.Goshen-Gottstein, *The Sinner and the Amnesiac: The Rabbinic Invention of Elisha Ben Abuya and Eleazar Ben Arach* (2000); G.H. Hartman and S. Budick (eds.), *Midrash and Literature* (1986); G. Hasan-Rokem, *Web of Life: Folklore and Midrash in Rabbinic Literature*, Batya Stein (2000); Hasan-Rokem, *Tales of the Neighborhood: Jewish Narrative Dialogues in Late Antiquity* (2003); J. Kugel, *Midrash and Literature*, G. Hartman and S. Budick (eds.) (1986); G. Hartman and S. Budick, *In Potiphar's House: The Interpretive Life of Biblical Texts* (1990); G. Hartman and S. Budick, *The Bible as It Was* (1997); J. Levinson, "*Literary Approaches to Midrash,*" C. Bakhos (ed.), *Current Trends in the Study of Midrash* (2006); J. Levinson, *The Untold Story-Art of the Expanded Biblical Narrative in Rabbinic Midrash* (İbranice, 2005); H. Mack, *The Aggadic Midrash Literature* (1989); O.Meir, *Ha-Sippur ha-Darshani* (1987); D. Noy, "Motif Index of Talmudic-Midrashic Literature" (doktora tezi., Indiana University. Bloomington, 1954); D. Noy, *Mavo le-sifrut ammamit* (1966); J. Neusner, *Development of a Legend: Studies on the Traditions Concerning Yohanan Ben Zakkai* (*Studia Post-Biblica*, Sayı. 16) (1970); J. Rubenstein, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture* (1999); J.Neusner. *The Culture of the Babylonian Talmud* (2003); R. Sarason, *Studies in Aggadah, Targum and Jewish Liturgy in Memory of Joseph Heinemann*, Ezra Fleischer and Jacob Petuchowski (eds.), (1981); A. Shinan, *Targum va-Aggadah Bo*

(1992); D. Stern, *Prooftexts,* 1 (1981), 261–91; A. Shinan, *Parables in Midrash* (1991); A. Shinan, *Midrash and Theory: Ancient Jewish Exegesis and Contemporary Literary Studies* (1996); D. Stein, *Memra, Magyah, Mitos: Pirke de Rabbi Eliezer le-Or Meḥkar ha- Sifrut ha-Amamit* (2004).

Süslü ve Tezhipli Yazma Hâlinde Bulunan Agadalar: Mayer, Art, nos. 1809–1901, C.O. Nordstrom, *The Duke of Alba's Castilian Bible* (1967), Gutmann, *Gesta,* 5 (1966), 39–44, H.G. Enelow, *Significance of the Agada* (1914), I. Heinemann, *Darkhei ha-Aggadah* (19542) L.Ginzberg, *On Jewish Law and Lore* (1955); S. Spiegel, L. Ginzberg, *Legends of the Bible* (1956), introduction, O.Camhy, *Judaism*, 8 (1959), 68-72, S.M.Lehrman, *World of the Midrash* (1961); G.Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism* (1961), J.Neusner, *History and Torah* (1965), 17-29 (*Judaism*, 9 (1960), 47-54)[627].

5. Baraita [בָּרַיְתָא]

Hârici, dışarıdan, dıştan olan, dışarıdan dâhil edilen anlamına gelen Aramca bir kelimedir. İbranice'de [חיצונה] hitsona kelimesine karşılık gelir. Rabbi Yahuda ha-Nasi'nin mişnaları arasında yer almayan halaḥaların tamamına dışarıda kalan yahut sonradan eklenen mişna anlamında *Mişna ḥitsona* [מִשְׁנָה חִיצוֹנָה, כָּל אַחַת מִן הַהֲלָכוֹת שֶׁלֹּא כִּנְּסָן ר' יְהוּדָה הַנָּשִׂיא בְּתוֹךְ סֵדֶר הַמִּשְׁנָיוֹת שֶׁלּוֹ] (= *mişna ḥitsona, kol aḥat min ha-halaḥot şe-lo kinesan Rav Yahuda ha-Nasi' be-toḥ seder ha-mişnayot şelo*) denir[628]. Bu kelime ilk defa Babil Talmudu'nda İbranice משנתנו *Mişnatenu* (Bizim Mişnamız) anlamındaki Aramca ܡܬܢܝܬܝܢ "*Matnitin*" kelimesinin yerine kullanılmıştır.

Bir baraita'nın içeriği; bazen aynı konudaki bir Mişnayla ters düşebileceği gibi, kimi zaman Mişna'daki rivâyeti teyid eden, onu destekleyen ilâve malumatı, bazen de sözkonusu mişna'dan farklı bir meseleyi yani ilgili mişna'dan tamamen dışında yeni bir tartışmayı içerebilir. Baraita, kimi zaman '*Matnis(th)a*'* kelimesinin eş anlamlısı olarak da kullanılır[629].

Talmudî dönem sonrası, *genelde Sifra, Sifrei, Tosefta* ve *Mekhilta* gibi tannaitik

---

627 Bkz. *EJd2*, I, 463-464'den naklen.
628 Stephen G. Wald, *EJd²*, III, "Baraita", s. 124.
* Burada "*th*" peltek şe telaffuzu vermek üzere kullanılmıştır.
629 *TB.*, Şab. 19b.

dönemde oluşan kaynaklardan her iki Talmud'da aktarılan tannalara ait olan açıklamalar olarak kabul edilir[630]. Çünkü, baraitalar, Tannaim döneminden sonra ortaya çıkan ve daha az otoriteye haiz Şema'ta שְׁמַעְתָּא[631] işitilen rivâyet= سماع [632] semâ', gelenek, sonraki sünnet-uygulama) yahut memra [אמר] (ifâde etmek, söz söylemek)

---

630 H L. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash*, Philadelphia 1945, s. 4.

631 *Amoraim*'in *şemata* [שמעתא] diye ifâde edilen ve önemli Talmud râvîlerinin duymak sûretiyle aldıkları bu rivâyetler, hadis'te tahammül yollarının en makbulü olan hadis hocasından *"işiterek rivâyeti alma"* anlamındaki semâ' metoduyla alınanlara kısmen benzer.
Semâ', işitmek, kulak vermek mânâsına gelir. Hadis tahammül yollarından en geçerli kabul edilenidır. Çünkü semâ' metodu sahâbenin Hazret-i Peygamber'den duydukları, dinledikleri sözleri bellemek sûretiyle sonraki nesillere aktarmayı seçtikleri ilk rivâyet metodudur. Hadisçiler indinde *kıraât, münâvele, mükâtebe, icâze, vicâde* gibi hadis alma metodlarından daha üstün ve makbul görülmüştür. Semâ' yolu ile hadis almada, hoca ile talebe yüzyüze gelir ve talebe arada herhangi bir aracı olmaksızın hocadan doğrudan rivâyetleri dinler ve alır. (Kadı Iyaz, *İlmâ'*, s. 69; Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s. 395; Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri*, s. 64-68). Hoca ve talebenin yüzyüze gelmesiyle gerçekleşen semâ' metodunda talebe dinlediği hadisleri bir taraftan yazarken öte taraftan yazdıklarını ezberlemeye çalışır. Şâyet şeyhin okuduğu hadisler, talebeler tarafından yazılıp not ediliyorsa, buna *"imlâ metodu"* da denir. (Ali Yardım, *Hadis I*, s. 166). İlk asır için bu durum ezber esaslı iken, sonraki asırlarda hem hadislerin yazılması hem de ezberlenmesiyle daha da güçlü bir tarza dönüşmüştür. Semâ' metodunda hadis alacak kimsenin, rivâyet esnâsında şeyhin sözlerini bizzat işitmesi esastır. Şeyh, bu rivâyeti ya hıfzından ya da elinde bulunan kitabından yapar. Semâ' metoduyla alınan rivâyetlerde çeşitli edâ sigaları kullanılır. Kadı Iyâz, hadisi bizzat hocadan işiten kişinin: *"haddesenâ"* [حدثنا], *"ahberanâ"* [أخبرنا], enbe'enâ [انبانا] ve *'semi'tü fulânen yekûlu'* [سمعت فلانا يقول] ve *'kâle lenâ fulânun'* [قال لنا فلان] ve *'zekera lenâ fulânün'* [ذكر لنا فلان] gibi tabirlerin kullanılmasının uygun olacağını söyler. (*el-İlmâ*, s. 69). Hatîb el-Bağdâdî'ye göre semâ' metodunda en geçerli edâ sigası *"semi'tu"* [سمعت] sonra *"haddesenâ"* [حدثنا] ve *"haddesenî"* [حدثني] sigalarıdır. Ayrıca o, icâze, mükâtebe ve tedlîs gibi hocayı bizzat dinlemeden rivâyet edilen hadislerde ise *"semi'tu"* [سمعت] sigasının neredeyse kimse tarafından kullanılmadığına vurgu yapar. (Hatîb, *Kifâye*, s. 284; Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s. 395). İbn Salâh, Hatîb'in aksine *"haddesenâ"* [حدثنا] ve *"ahberanâ"* [أخبرنا] sigalarını *"semi'tu"* [سمعت] ibâresinden daha değerli saymıştır. Bunun nedenini de, *"semi'tu"* [سمعت] ibâresinde hocanın hadisi doğrudan talebeye rivâyet ettiğine dâir bir işâret yok iken diğer iki ibârede hadisi ona birebir rivâyet ettiği daha bârizdir. (Koçyiğit, Hadis Usûlü, s. 63; Ahmet Yücel, *Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, s. 81). İlk devirlerde muhaddisler hadisleri çoğunlukla *"ahberanâ"* [أخبرنا] sigasıyla aktarmışlar ve neredeyse *"haddesenâ"* [حدثنا]yı hiç kullanmamışlardır. (bk. Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri*, s. 65). Semâ' metodunda hoca-talebe münâsebeti sözkonusu olduğundan bu bir nevi takrîr metodudur. Bu sebeple, semâ', hadislerin sıhhatini, hem rivâyet edene hem de rivâyeti alana karşılıklı kontrol etme imkânı sağlar. Şifahî kültürde en yaygın ve geçerli yol, bilgiyi bir kimseden bizzat duyarak ve dinleyerek almadır. Semâ' metodu, kontrollü ve bilinçli -*"öğrenmek-için-dinleme"* işidir, sıradan ve lakayd bir işitme yahut duyma durumu değildir. Bu sebeple, bir öğretim-öğrenim metodudur. Sahabîler; Hz. Muhammed'e bilmedikleri hususları sorarak, onun yanında olmadıkları sırada onun söz, fiil ve takrirlerine şâhit olanlardan bunları dinleyerek, öğrendiklerini kendi ararlarında müzâkere ederek ve ilim almak için yolculuk yaparak kendilerince bir öğrenme metodu geliştirmişlerdi. (Nevzat Aşık, *Sahâbe ve Hadis Rivâyeti*, s. 85-111). Bunların tamamı, semâ' metodu etrafında şekillendiğinden, hadis tahammülünde en değerli metod olarak kabul görmüştür.

632 Aramca "سمع" sulasî kök fiilinden türetilmiş olup İbranice işitilen anlamındaki [שְׁמוּעָה] =şemu'a kelimesiyle eş anlamlıdır.

denilen Amoraim'in görüşlerine kimi zaman ters düşebilir[633]. Ayrıca, Babil Talmud'nda yer alan bir baraita, çoğunlukla Talmud Yeruşalmi'de bir Amora'nın vermiş olduğu bir hüküm olarak yer alabilir[634]. Bu yönüyle, kanaatimizce her iki Talmud'da değişik bağlamlarda yer alan baraitaların kritik edilerek bir araya toplanması rivâyet farklılıkları ile râvîlerin rivâyet esnasındaki her türlü kasıtlı tasarrufu ile farkında olmaksızın yaptığı hatalarını bir arada farklı bir şekilde incelemek mümkün olacaktır.

633 B.M. Levin, *İggeret Rav Şerira Gaon*, 1921, s. 34-47.
634 M. Higger, *Otsar ha-Beraitot*, 1948, s. 9-134.

II. TALMUD'UN TEŞEKKÜLÜ: RÂVÎ TABAKASI VE ISNÂD SISTEMI

1. İslâmî İsnâd Sistemi: Kısa Bir Bakış

Talmud'un rivâyet sistemini incelemeye başlamadan önce Hadis İlmi'nde rivâyet sisteminin metodolojisine dâir bazı tesbitler yapmakta fayda mülâhaza etmekteyiz. Hadis İlmi, İbn Efkânî (ö.749/1348)'ye göre "*Rivâyetü'l-Hadis*" ve "*Dirâyetü'l-Hadis*" diye iki kısma ayrılır[635]. Aslında her iki ilmin [Rivâyet ve Dirâyet] alanı biribirinden bağımsız değerlendirilemez. Peygamber'in söz, fiil ve onaylarını konu edinen Rivâyet İlmi, bunların sözlü rivâyetinde, yazılmasında ve korunmasındaki kriterleri belirlerken, Dirâyet İlmi, rivâyetin gerçekliği, şartları, çeşitleri ve hükümleri, râvînin taşıması gereken özellikleri ve merviyâtın çeşitlerini konu edinir[636]. Burada, *Dirâyet* baskın bir şekilde rivâyetin râvîlerle ilgili hâllerinden bağımsız olmaksızın "*Hadisleri Anlama ve Yorumlama Teknikleri*"ni geliştiren bir bilim olduğu sezilmesine rağmen, bunun uygulaması aksi bir şekilde cereyan etmiştir. Hadis'in en önemli unsuru olan "*Metin*" elbette "*Sened*"inden bağımsız değerlendirilmeyecek, ancak, sâdece senede bağlı rivâyet değerlendirmesi de yeterli olmayacaktır. Bu durumu Görmez "*Dirâyet kelimesi, Hadis ilmi içerisinde anlam kaymasına uğramış ve gittikçe metni anlama ile ilgili değil, râvî ve isnâdın durumu ile ilgili bir kavrama dönüşmüştür*" şeklindeki sözleriyle özetler[637].

Belki İslâmî isnâd sistemine vurgunun bu kadar katı bir şekilde[638] kaynaklarda yapılmış/yapılıyor olması ve dahası metni anlama ile ilgili bir bilimin yönünün dâhi sâdece sened ve râvî araştırmasına çevrilmesi, '*Metni muhâfaza*' kaygısı ile geliştirilen hassasiyetten başka bir tepki olmasa gerek. Çünkü İsnâdın kullanım tarihini İbn Sîrîn (ö. 110/728)'in "Önceleri isnâdı sormazlardı. Ne zaman ki fitne[639] başgösterdi,

---

635 Bkz. Suyutî, *Tedrîb*, s. 40-41.

636 Ayrıca bkz. *Görmez, Sünnet ve Hadisin Anlaşılması...*, s. 94-95.

637 Görmez, *a.g.e.*, s. 99-100.

638 Sâdece İslâm toplumuna bahşedilmiş bir hususiyet olduğu şeklindeki ifâdeler... veya "*Müslümanlar dışında herhangi bir toplumda senedin varlığı ispat edilmiş değildir.*" Bkz. Raşit Küçük, "İsnâd", *DİA*, XXIII, İstanbul 2001, 154-159,154, 157-158. Şaban Öz'ün degerlendirme ve eleştirileri için bkz., *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, İstanbul 2008, s. 73-78

639 Fitnenin tarihi hakkında çok farklı görüşler ileri sürülmekle birlikte, üzerinde ittifak edilen görüş; Müslümanların arasında cereyan eden iç savaşlara işâret eder ki, bunlar da Hz. Ali ile Muaviye arasındaki iç savaş (h. 36-40 yılları) ile Abdullah b. ez-Zübeyr'in Yezid'e karşı halifeliğini ilan edip harbe girmesiyle meydana gelen iç karışıklıklar (h. 64-72 yılları)dır. Bkz. Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Okuması*, s. 170; H. Musa Bagcı, *Hadis Tarihi H. İlk Üç Asır*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009, s. 118 vd

o zaman *"Kendilerinden rivâyeti aldığın kişilerin (ricâl) adlarını bize söyleyin!"* demeye başladılar Ehl-i Sünnete tâbi olanlara bakıldı ve [hadisleri] alındı, Ehl-i Bid'at'ın kişilerine bakıldı ve [hadisleri] alınmadı"[640]. Burada rivâyetlerin alınıp alınmamasında kriterlerin kimler tarafından tesbit edildiği meselesi yahut kimin Ehli Sünnet kimin Ehlı Bıdat olduğunun bilinip bilinmemesi tamamen meçhul bir konu olarak karşımızda durmaktadır. Zirâ ortaya konan bütün ölçütler, bir açıdan *'göreceli'* olmaya devam etmiştir ve edecektir. Bu yüzden *Rivâyet* ve *Dirâyet* İlimleri birarada önem arz eder.

Burada detaylı bir İsnâd tarihi[641] vermek niyetinde olmadığımızdan sâdece konunun anlaşılması açısından ve karşılaştırma için hatırlatma kabilinden olmak üzere bazı değerlendirmelere yer veriyoruz.

Ricâl Bilgisi'nin Hadis Bilimi için ne kadar önemli olduğunu tekrar ifâde etmeliyiz. Zirâ, Ali b. el-Medînî (ö. 234/848), Hadis Bilimi'ni iki kısımda ele alır.

İlki: Hadisin mânâlarını yani metnini derin-anlama ile kavrama-anlama demek olan *"et-tefeqquh fî me'ânî'l-hadis"* [hadisin mânâlarını anlamada derinleşme = التفقه في معاني الحديث],

İkincisi: Hadis Ricâline dâir bilgi anlamına gelen *"ma'rifetü'r-ricâl"* [معرفة الرجال][642].

---

640 Müslim, *Sahîh*, Mukaddime, I, 15. Rivâyetin metni şöyledir: " حدثنا أبو جعفر مُحَمَّدُ بْنُ الصَّبَّاحِ، حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ زَكَرِيَّاءَ، عَنْ عَاصِمٍ الأَحْوَلِ، عَنِ ابْنِ سِيرِينَ، قَالَ: " لَمْ يَكُونُوا يَسْأَلُونَ عَنِ الإِسْنَادِ، فَلَمَّا وَقَعَتِ الْفِتْنَةُ، قَالُوا: سَمُّوا لَنَا رِجَالَكُمْ، فَيُنْظَرُ إِلَى أَهْلِ السُّنَّةِ فَيُؤْخَذُ حَدِيثُهُمْ، وَيُنْظَرُ إِلَى أَهْلِ الْبِدَعِ فَلاَ يُؤْخَذُ حَدِيثُهُمْ". Ayrıca bkz. Tirmizî, İlel, V, 740; Dârimî, I, 93; İbn Hıbbân, *K. Mecrûhîn*, I, 82; Râmahurmuzî, *a.g.e.*, 209; A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. 192.

641 Hadislerde isnâdın kullanılmaya başladığı tarihi ve ilmî bir şekilde kullanılmasına dâir pek çok görüş serd edilmiştir. Bu görüşler isnâdın varlığını tarihlendirmeye çalışma zorlamasından öteye geçmezler: Joseph Horovitz, *"Alter und Ursprung des Isnad"*, *Der Islam* 8 (1917-1918): 39-47; G. H. A. Juynboll, *"İlk Devir İslâm Toplumunun İsnâd Kullanma Yöntemi"*, *Oryantalistik Hadis Araştırmaları-Makaleler* (der. ve çev. Mustafa Ertürk), Ankara Okulu Yay., Ankara 2001, s. 71-116; Salahattin Polat, *"İsnâdın Menşei ve Hadiste Kullanımının Tarihi Seyri Üzerinde Tartışmalar"*, *Hadis Araştırmaları*, s. 13-44; A'zamî, İl Devir *Hadis Edebiyatı*, *s.*191-192; A.mlf., *İslâm Fıkhı ve Sünnet*, *s.*190. Bu hususta diğer değerlendirmeler için bkz. Talat Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, 171-172; Koçyiğit, *"İbn Şihâb ez-Zuhrî"*, *AÜİFD*, XXII, (1976), 51-84, 73-75; M. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler (Menşei, Tanıma Yolları, Tenkidi)*, DİB Yay., Ankara trz., 95-96; Accâc, *es-Sünne*, 147; Tilman Nagel, *"Hadis ya da Tarihin İmhası"*, (çev: Ali Dere), *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, XI-4, (1997), 163-167,164; Ekrem Ziya Umerî, *Hadis Tarihi*, s. 71.

642 Râmahürmüzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsıl*, s. 320; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XI, 48; Eren, *Hadis İlmindeki Ricâl Bilgisi ve Kaynakları*, s. 30. Râmehürmüzî'de geçen metin şöyledir: حدثنا زَنْجُويَةُ بْنُ مُحَمَّدٍ النَّيْسَابُورِيُّ بمكة، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْبُخَارِيُّ قَالَ: سَمِعْتُ عَلِيَّ بْنَ الْمَدِينِيِّ يَقُولُ: «التَّفَقُّهُ فِي مَعَانِي الْحَدِيثِ نِصْفُ الْعِلْمِ، وَمَعْرِفَةُ الرِّجَالِ نِصْفُ الْعِلْمِ»"

Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1266), Hadis Bilimi'ni birçok alt bilim dalları olmakla beraber[643] bunları üç ana grupta toplar:

a) Hadis metinlerini anlama,

b) İsnâdları, râvîleri tanımaya ve hadisin sahihini sakiminden ayırma,

c) Muttasıl-âlî isnâdla rivâyet edilen hadisleri derleme.[644]

Hadis Ricâli İlmi yahut kısaca Ricâl Bilimi aslında modern anlamında "Bir Bilim Dalının Anahtar Şahısları"nı ele alan bilim demektir. Hadis Bilimi çerçevesinde Ricâl İlmi, herhangi bir hadis yahut haberi aktaran râvîleri inceler. Hadis senedlerinde râvî olmaları yönüyle araştırmaya konu edilmeleri Hadis Ricâli İlmi ve Cerh-Tadil İlmi[645] adında iki müstakil bilim dalını ve bunlara dâir alt-disiplinlerin doğuşuna neden olmuştur. Bunlardan Hadis Ricâli İlmi, hadisleri rivâyet eden râvîlerin kimliklerini tanıtmayı amaçlarken, Cerh-Tadîl İlmi bu râvîlerin rivâyet ettikleri haberlerin kabul ya da reddinde kriter olacak vasıfları belirlemeyi esas almıştır[646].

İtiraf etmeliyiz ki, "Rical ilmiyle ilgili en önemli problemlerinden birisi, bu ilmin küllî kâidelerinin ilk zamanlarda tespit edilmemiş olmasıdır. Hadis râvîleri ile ilgili birçok kitap telif edilmiş olmasına rağmen, bu kitapların tetkiki ile ricâl ilminin kâidelerinin işlendiği müstakil kitaplar telif edilmemiş, ricâl ilmiyle ilgili bahisler genellikle Hadis Usûlü kitapları içinde diğer konularla birlikte ele alınmıştır[647]. Bu durum zamanımıza kadar da böyle devam etmiştir"[648].

2. *Rabbanî İsnâd Sistemi*

Kadim-gelenekselleşmiş Talmudî bir ilkenin uzanımı olan *Kabala* [קבלה] kelimesi isnâd ve rivâyet sistemini anlatmada oldukça önem arzetmektedir [649]. Alınan rivâyeti yahut rivâyetin alınmasını ifâde eden *Kabala* [קבלה] kelimesi ile bir rivâyete âit otori-

---

643 Hadis İlimlerinin detaylı listesi için bkz. Ali Osman Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, s. 51-95.

644 Bkz. Mehmet Eren, *a.g.e.*, s. 31. (Tarafımızdan cümlelerde kısmen tasarruflarda bulunulmuştur).

645 Cerh ve Tadil kavramları hakkında detaylı bilgi için bkz. Âşıkkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkîdi: Cerh ve Ta'dîl İlmi*, s. 17.

646 Bkz. Eren, *a.g.e.*, aynı yer. Burada Eren, sözkonusu iki ilmi birarada mütalaa etmeyi önerir.

647 Âşıkkutlu da *"Genellikle hadis usûlü ve ricâl kitaplarına serpiştirilen bu ilmin meseleleri ve bunların detayları okuyucuyu tatmin edecek şekilde müstakil bir eserde toplanmamış"* şeklindeki sözleriyle bu kanâati benimsemektedir. Bkz. *a.g.e.*, s. 5.

648 Eren, *a.g.e.*, s. 33.

649 W.Bacher, *Tradition und Tradenten*, Leipzig 1914, s.1; Cohen, *Sefer ha-Qabbalah*, giriş, s. LVI vd.

teyi yahut Rabbânî isnâd silsilesinin ardışık-kesintisiz olarak biribirinden rivâyetle-rini 'alma'sı anlamındaki '*qibel* [קיבל] sülâsî-mâzî-fiili Talmudî literatürde sıkça kullanılır[650].

Talmudî kullanımda farklı anlamlarla karşımıza çıksa da[651] Kabala [קבלה] kelimesi, İslam coğrafyası içerisinde özellikle Geonik dönem Yahudî âlimleri tarafından Muhaddislerin hadisleri alma ve rivâyet etme keyfiyetini ifâde etmek için ıstılah olarak kullandıkları *nakl* [نقل], *tahammül* [تحمل], *haber* [خبر], *tahdîs* [تحديث], *sema'* [سماع] gibi edâ sigalarının anlamlarını çağrıştıracak şekilde geliştirilerek Rabbilerin Talmud'u şifâhî olarak biribirilerinden aktarması ameliyesine hasredilmiştir.

Abraham ben Daud'un -Hadis Usûlü'nün geliştirdiği *'es-senedu's-sahîh'* [السند الصحيح] ve *'el-isnâdu'l-müselsel'* [الإسناد المسلسل], *'el-isnâdu'l-muttasıl'* [الإسناد المتصل] gibi terimlerden mülhem olarak-, eserine aldığı rivâyetlerin sahih olduğunu izah ederken, Hz. Musa'dan kendi zamanına değin isnâd silsilesinin halel görmeden kesintisiz olarak geldiğini söylemesi, hem o dönemde Talmudî rivâyet ve isnâd sistemini geliştirerek metninin kutsallığını isbât sâdedinde bir savunma hem de bu savunuyu sistemleştirmede sarfettiği gayretler olarak görülebilir[652].

Hadis Usûlü içerisinde bir hadisin reddi; ya isnâdından bir veya birkaç râvi düşmesi yahut râvîlerinden birinin veya birkaçının dindarlık[653] ve zabt[654] yönünden cerh edilmesi sebebiyledir. Hadiste râvî düşmesi; ya hadisi kitabında nakleden bir musannıfın kendi tasarrufu olarak isnâdın başından bir veya birkaç râvîyi, bazen de bütün isnâdı hazfetmesi şeklinde olur ki, bu çeşit hadise *Mu'allak* [معلق] adı verilir[655]; veyahut hadisi rivâyet eden râvîlerden birinin isnâdın ortasından veya sonundan bir ya da birkaç râvîyi düşürmesi sebebiyle olur. İsnadın ortasından bir râvîsi düşmüş hadise *Munkatı'* [منقطع][656], birbirini takip eden iki veya daha fazla râvîsi

---

650 *TB*, Pe'ah, 2:6; 'Eduyot 1:6; Avot 1:1.
651 Bkz. Jastrow, *a.g.e.,* s. 1310.
652 Bkz. Abraham ben Daud, *Sefer ha-Qabbalah*, s. 47-48.
653 = dinsel ve ahlâkî tutum.
654 = anlama-kavrama-belleme.
655 Bkz. Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s. 215.

düşmüş hadise de *Mu'dal* [معضل][657]; şâyet isnâdın sonunda sahabî-râvî düşmüş ise, bu tür hadislere de *Mürsel* [مرسل] hadis adı verilir[658]. Bir de, hicrî ilk asrın ilk yarısından itibaren yaygın olarak başvurulan ve hoş karşılanmayan 'bir râvînin mülâkî olmadığı ya da mülâkî olduğu hâlde hadis almadığı bir hadis hocasından sanki bizzat ondan işitmişçesine[659] rivâyet ettiği' hadis çeşidi[660] vardır ki, buna da *Müdelles* [مدلس] denir[661].

Muhaddislerin *mu'allak, munkatı', mu'dal, mürsel* ve *müdelles* gibi terimlerle hadislerin senedine itibarla sıhhat derecesini tesbit için geliştirdikleri bu ıstılahların varlığı, sünnetin tesbitinde kavramların ve kâidelerin belli bir zaman sonra o[*luş*]*tur*[*ul*]*maya* başladığına delâlet ettiği gibi; hadislerin alınma keyfiyetinin iddiâ edildiği gibi sâdece kesintisiz isnâdlarla gerçekleş[*tiril*]memiş olduğuna da işâret eder.

Mişna'nın *Pirke Avot Risâlesi*, Tora'nın Hz. Musa'ya Sinay'da verilmiş olduğunu ve bunun ardından diğer nesillere kadar devam ederek kesintisiz bir isnâdla (muttasıl bir senedle) Hz.Musa'dan Zugotların[662] sonuncusu Hilel ve Şammay'a vardığını imâ ederek başlar[663].

Abraham ben Daud ise *Sefer ha-Qabala* adlı eserinin sebeb-i telifini şöyle açıklar: 'Yazdığımız bu 'Rivâyet Alma Kitabı'nın amacı, talmidlere (öğrencilere) Mişna ve Talmud hahamlarının (bilginlerinin) [*zihronam livraha*] bütün rivâyetlerini, bu bilginlerden her birinin yine kendileri gibi adalet sahibi-güvenilir [צדיק] ve büyük bilgin hahamlardan (*şifahî olarak*), onlar da her bir rivâyeti Yeşiva Başkanı ve ona bağlı akademilerden rivâyetle kesintisiz bir zincirle bu rivâyetlerin tamamını Peygamberlerden alan [şe-qiblu=שקבלו] *Anşe Kneset ha-Gedold*ya (Büyük Din Meclisi'ne)

Bkz. Koçyigit, *Hadis Istılahları*, s. 215; Yücel, *a.g.e.*, s. 166.

Geniş bilgi için bkz. Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1985.

= işitmiş gibi.

Bkz. Koçyigit, *Hadis Istılahları*, s. 216.

Bkz. Ahmet Yücel, *Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, s. 164-166.

Geniş bilgi için bkz. *Talmud ve Hadis: Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, Üçüncü Bölüm, V. Talmud-Öncesi ve Talmud Dönemi Bilgin Tabakaları.

Mişna, Avot 1:1.[*Moşe qibel Tora(h) mi-Sinay, u-msara(h) li-Yehoşu'a, vi-Yehoşu'a li-zkenim, u-zkenim li-nviim, u-nviim mesaruha le-anşey kneset ha-gedola.*]
משה קבל תורה מסיני, ומסרה ליהושע (ב), ויהושע לזקנים, וזקנים לנביאים, ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה.

varıncaya kadar biribirinden rivâyeti aldıklarını ispatlamaktır"[664]

Talmud'la hadislerin rivâyet tekniğinin benzerliği ve Yahudî menşe'li olduğu meselesi, kimi bilim adamları tarafından dile getirilmiştir[665]. Bunların bazısı, Rabbanî Yahudîlerin inkıtaya uğramayan senede benzer *'Avot sistemi*'ne sâhip olduğunu söylerken, bazısı da, kesintisiz bir şekilde Hz. Musa'ya ulaşan bir rivâyet silsilesinin olmadığını iddia etmişlerdir[666].

İslamî gelenekte, bilginin hocalar vasıtasıyla icâzetle alındığı dönemlerde, hocalar, talebelerin önünde kitabın tümünü ezberden okumak yerine, sâdece bu kitabı talebelere yazılı bir metin olarak verir (münâvele) ve *haddesenâ* (حدثنا) (bazen kısaltarak nâ ya da senâ) formülüyle kendi salahiyeti üzerinde bu elden yazılı olarak verdiği kitabın içindeki rivâyetlerin nakline dâir onlara izin verirdi. Münâvele olarak bilinen bu yöntem, sonraları ilmî değeri daha az olan icâze'ye dönüştürüldü. İcazet metodunun sıhhati sorunu tartışmalıdır[667]. Bir talebe hocaya gelir ve ona rivâyetleri ihtiva eden bir yazmayı takdim eder, ve hoca, onu okuduktan sonra, ya da okumadan belki, talebeye "*eceztü leke*..." 'أجزت لك' [*sana izin verdim*...] formülüyle kendisinin salahiyetiyle okuduğu rivâyetleri nakletme izni verir.

Bu yönüyle bakıldığında, bu türden rivâyet hakkını alma karmaşası ve endişesi ilk asırların değil, sonraki dönemlere ait bir uygulama olsa gerek. Oysa İbranî gelenek için ilk dönemlerle son dönemler arasında, İslâmî gelenekteki hadislerin rivâyetinde olduğu gibi bir ayırım yapmak zor gözükmektedir. İslâmî gelenekte, dinî ve din-dışı metinlerde bile, bir yazmanın sahîhliği, onun asıl müellife kadar kesintisiz

---

[664] Metnin İbranice orijinali şöyledir:
זה סדר [ספר] הקבלה כתבנוהו להודיע לתלמידים כי כל דברי רבותינו ז"ל חכמי המשנה והתלמוד כולם מקובלים חכם גדול וצדיק מפי חכם גדול וצדיק, ראש ישיבה וסיעתו מפי ראש ישיבה וסיעתו עד אנשי כנסת הגדולה שקבלו מהנביאים זכר כולם לברכה. ולעולם חכמי התלמוד וכל שכן חכמי המשנה, אפילו דבר קטן לא אמרו מלבם חוץ מן התקנות שתקנו בהסכמת כולם כדי לעשות סייג לתורה".

[665] Bkz. Goldziher, *Muslim Studies, II*, s. 194.

[666] Bkz.Rav. Moşe Popelauer, *Ke-Mevo' ha-Talmud: Şalşelet ha-Kabala şel Torah şe-be 'alpe* [כמבוא התלמוד: שלשלת הקבלה של תורה שבע"פ], Berlin 1900, s. 1-5.
Ayrıca bkz. D.S. Margoliouth, *"On Moslem Tradition"*, *The Muslim World*, II/2, 1912, s.112-113; A.J. Wensinck, *"The Importance of Tradition"*, s.239 vd.; Jacob Neusner, *Comparing Religions* ..., s. 20-54; E.I.J. Rosenthal, *Judaism and Islam*, New York 1961, s. 35-36; H. Lazarus-Yafeh, *"Some Differences Between Judaism and Islam"*, *Religion*, XIV, 1984, ss. 175-191.

[667] Bkz. Talat Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s.152-160

varan bir icâzeler ve münâveleler zincirine sâhip olmasına bağlıdır. Aksi takdirde, bu yazma, vicâde olarak kabul edilir ve içindeki bilgiler, sâhip olması gereken değere, ancak onların başka benzer rivâyetlerle teyidiyle ulaşabilirdi. Goldziher, *Babil Talmudu*, *Mişna*, Abot I, ı *Mişna*'sını, *Tora*'nın münâvele[668] metoduyla geldiğine delil olarak gösterir. Zirâ ona göre, *Yazılı Tora*, sözlü aktarımın şahitliliğiyle doğrulanmalıdır[669].

---

[668] Bkz. Talat Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s. 282-286.

[669] Bkz. I.Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, Halle 1890, s.175-193. Ayrıca bkz. Gandz, *The Dawn of Literature*, XIX, 4-5. başlık.

III. TALMUD RİVÂYET ZİNCİRİ'Nİ OLUŞTURAN KRONOLOJİ I

Rabbanî Yahudilik'te Yazılı Tora ile birlikte onun açıklaması Sözlü Tora'nın Hz. Musa'ya Sinay'da verildiği inancının bir anlamda Talmud'un vahy-i gayri metlüv (*Miqra dışı-vahiy*) kabul edilmesi vasfından ötürü, Yazılı Tora'dan Sözlü Tora'ya ilâhî vahyin ilk muhâtabı Hz. Musa'dan başlayarak Talmud'un tamamlanışına kadarki son râvîye varıncaya kadar *muttasıl* (kesintisiz) bir isnâdla rivâyet zinciri [*şalşelet ha-kabala*= שלשלת הקבלה]'nin varlığı Rabbanî bilginlerce iddia edilmiştir[670].

Biz burada öncelikle kronolojiye riâyet ederek bu isnâd silsilesini vermek istiyoruz.

1. Dönemlere Göre İsnâd Şeması I

MİLADÎ TARİH	RİVÂYET SILSILESI	YAHUDİ TAKVİMİ
M.Ö. 1312	Sinay'da Tora'nın Musa'ya gelişi (Hz. Musa)	2448
	Yehoşua	
M.Ö. 1272	Nebiler (Neviim)	2488
M.Ö. 400	Anşe Knesset ha-Gedola	3360
M.Ö. 210	Zugot	3500
M.S. 10	Tannaim	3720
M.S.220	Amoraim	3980
	Stammaim (Stam ha-Talmud)	
M.S. 500	Savoraim	4260
M.S. 590	Geonim	4350
M.S. 1030	İlk Fakihler	4790
M.S. 1490	Şulḥan Aruḥ	5250

Yazılı Tora'nın nakl edilmesi meselesi, Kutsal Kitab'ın kendisi kadar eskidir. *Mişna*, Avot 1:1'de bu rivâyet zincirinin Hz. Musa'dan başlayarak ileriye doğru kesintisiz bir zincirle (*muttasıl senedle*) gittiği nakledilir[671]. Rabbani Yahudiliğe göre, Kutsal

670 Bkz. Moşe ben Meymon, *Mişne Tora*, haqdama.
671 Bkz. *Mişna, Avot* 1:1.

III. TALMUD RİVÂYET ZİNCİRİ'Nİ OLUŞTURAN KRONOLOJİ I

Rabbanî Yahudilik'te Yazılı Tora ile birlikte onun açıklaması Sözlü Tora'nın Hz. Musa'ya Sinay'da verildiği inancının bir anlamda Talmud'un vahy-i gayri metlûv (*Miqra dışı-vahiy*) kabul edilmesi vasfından ötürü, Yazılı Tora'dan Sözlü Tora'ya ilâhi vahyin ilk muhâtabı Hz. Musa'dan başlayarak Talmud'un tamamlanışına kadarki son râvîye varıncaya kadar *muttasıl* (kesintisiz) bir isnâdla rivâyet zinciri [*şalşelet ha-kabala*= שלשלת הקבלה]'nin varlığı Rabbanî bilginlerce iddia edilmiştir[670].

Biz burada öncelikle kronolojiye riâyet ederek bu isnâd silsilesini vermek istiyoruz:

1. *Dönemlere Göre İsnâd Şeması I*

MİLADÎ TARİH	RİVÂYET SİLSİLESİ	YAHUDİ TAKVİMİ
M.Ö. 1312	Sinay'da Tora'nın Musa'ya gelişi (Hz. Musa)	2448
	Yehoşua	
M.Ö. 1272	Nebiler (Neviim)	2488
M.Ö. 400	Anşe Knesset ha-Gedola	3360
M.Ö. 210	Zugot	3500
M.S. 10	Tannaim	3720
M.S.220	Amoraim	3980
	Stammaim (Stam ha-Talmud)	
M.S. 500	Savoraim	4260
M.S. 590	Geonim	4350
M.S. 1030	İlk Fakihler	4790
M.S. 1490	Şulḥan Aruḫ	5250

Yazılı Tora'nın nakl edilmesi meselesi, Kutsal Kitab'ın kendisi kadar eskidir. *Mişna*, Avot 1:1'de bu rivâyet zincirinin Hz. Musa'dan başlayarak ileriye doğru kesintisiz bir zincirle (*muttasıl senedle*) gittiği nakledilir[671]. Rabbani Yahudiliğe göre, Kutsal

---

670 Bkz. Moşe ben Meymon, *Mişne Tora*, haqdama.
671 Bkz. *Mişna*, *Avot* 1:1.

Kitap Tora nesilden nesile bütün açıklamaları, metninin okunması (*kıraâtı*), yazılması ve bütün detaylarıyla aktarılmıştır[672].

2. Rivâyetlerin İsnadla Nakledilme ve Korunma Gerekçesi

Rivâyetlerin isnâdlı nakli ve orijini ile ilgili açıklamaları Yahudi dinini sistematize eden ve büyük ölçüde bunu bütün metinlere uygulayan Moşe ben Meymon [Maimonides]'un *Mişne Tora*'sına yazdığı girişten aktarmanın daha tutarlı olacağını düşünmekteyiz. Zirâ Yahudî isnâd sistemi ile ilgili Müslüman âlimlerin Arapça dışında yazılan kaynaklara müracaat etmeksizin yaptıkları tek-kaynaklı ve tek-taraflı değerlendirmelerinin günümüzde yapılan çalışmalarda dahi devam ediyor olması, bizi okuyucuyu doğrudan kaynaklarla buluşturma zaruretinde bırakmıştır. Bu anlamda, mevcut Hadis Usûlü ve Tarihi ile ilgili kitapların isnâdın tarihi ve kullanımına dâir bilgilerinin günümüzde güncellemesi kaçınılmaz bir zaruret hâlini almıştır.

Bu subjektif bakışla mesela Mustafa el-A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı* adlı eserinin *"İsnâd: İsnâdın Başlangıcı"* başlığı altında *"İsnâdın İslâm'dan evvelki devirde bazı eserlerde tesâdüfî olarak, müphem bir şekilde ve hiçbir önem verilmeksizin kullanıldığı anlaşılmaktır"*[673] cümlesinin bitiminde dipnotu olarak Mişna'nın, *Pirke Avot* I:1'de "*Moşe qibel Tora mi-Sinay*" "משה קבל תורה מסיני" cümlesiyle başlayan ve *Şalşelet ha-Qabala* yani Silsile-i senede işâret eden ilk cümlesinin içeriğine bakmadan doğrudan D.D. Herbert Danby[674] tarafından yapılan İngilizce tercümesine sâdece *"Mishna, the fathers, 446"* şeklinde başlığa atıfla dipnotta vererek üstünkörü bir genelleme ile bu meseleyi izaha çalışmasını anlamak oldukça güçtür.

Moşe ben Meymon eserinin mukaddimesinde şunları yazar: [675]"Hz. Musa zama-

---

672 Bkz. "*Masorah*", *EJd*², XIII, s. 606.

673 M. Mustafa el-A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, (çev. Hulûsi Yavuz), İz Yayıncılık, İstanbul 1993, s.191; a.mlf. *Studies in Early Hadith Literature*, s.32-33.

674 A.mlf., *The Mishnah: Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes*, Oxford University Press, New York 1933.

675 *Mişneh Tora*'daki orijinal metin:

יב רַבֵּנוּ הַקָּדוֹשׁ חִבֵּר הַמִּשְׁנָה. וּמִימוֹת מֹשֶׁה וְעַד רַבֵּנוּ הַקָּדוֹשׁ, לֹא חִבְּרוּ חִבּוּר שֶׁמְּלַמְּדִין אוֹתוֹ בָּרַבִּים בַּתּוֹרָה
שֶׁבְּעַל פֶּה; אֶלָּא בְּכָל דּוֹר וָדוֹר, רֹאשׁ בֵּית דִּין אוֹ נָבִיא שֶׁיִּהְיֶה בְּאוֹתוֹ הַדּוֹר, כּוֹתֵב לְעַצְמוֹ זִכָּרוֹן בַּשְּׁמוּעוֹת שֶׁשָּׁמַע
מֵרַבּוֹתָיו, וְהוּא מְלַמֵּד עַל פֶּה בָּרַבִּים. יג וְכֵן כָּל אֶחָד וְאֶחָד כּוֹתֵב לְעַצְמוֹ כְּפִי כּוֹחוֹ, מִבֵּאוּר הַתּוֹרָה וּמֵהִלְכוֹתֶיהָ

nından Rabbi Yahuda ha-Nasi'ye [Rabbaynu Ha-Kadoş=Kutsal Öğretmenimize] değin, alenen ve serbest tarzda öğretilen Sözlü Tora'dan bir rivâyeti hiç kimse yazmamıştı[676]; dahası, her nesil içinde, zamanın Bet Din lideri ya da Nebi kendi hocalarından duymuş oldukları rivâyetleri (gelenekleri, uygulamaları) [*ezberlemeye yardımcı destek olsun diye*] şahsî kayıd ve notları yazarlar, fakat bu [yazdıkları rivâyetleri] bellek vasıtasıyla ezbere olarak halka '*şifahî rivâyet yoluyla*' [*be-'al pe*=בעל פה] öğretirlerdi.

Aynı şekilde, her şahış, Tora'nın tefsiri ve onun yasalarına dâir açıklamalardan[677], yeni meselelerden ve her nesilde geliştirilen yani vahiy olarak Sinay'da indirilmeyen fakat Büyük Bet Din'in üzerinde ittifak ettiklerini ve *'Tora Yorumlama Sistemi'* vasıtasıyla istinbat edilen yasalardan 'semâ' metodu' [şe-şameʿu= שֶׁשָּׁמְעוּ] ile aldıklarını kapasitesi nispetinde kendisi için notlar hâlinde ['*sîmanîm*' = סימנים][678] yazardı. Rabbi Yahuda ha-Nasi zamanına değin usûl bu şekilde devam etti. O, bütün rivâyetleri, yasaları, örfî uygulamaları ve her nesilde Büyük Bet Din tarafından Tora'nın bütününde ve Mişna'nın tamamından derlenerek öğretilen ve öğrenilen Rabenu Musa'dan işitilen tüm açıklama ve yorumları topladı[679]. Ve Rabbi Yahuda ha-

---

כמו ששמע, ומדברים שנתחדשו בכל דור ודור, בדינים שלא למדום מפי השמועה אלא במדה משלוש עשרה מדות והסכימו עליהן בית דין הגדול. וכן היה הדבר תמיד, עד רבנו הקדוש. יד והוא קבץ כל השמועות וכל הדינין וכל הבאורין והפרושין ששמעו ממשה רבנו, ושלמדו בית דין שלכל דור ודור, בכל התורה כלה; וחבר מהכל ספר המשנה. ושננו ברבים, ונגלה לכל ישראל; וכתבוהו כלם, ורבצו בכל מקום, כדי שלא תשתכח תורה שבעל פה מישראל.

676 *TB,* Gitin 60a, Temura 15a. Mişna'nın son haliyle yazılı hâle geçirilmesinden kı*sa bir süre önce yaşayan* Josephus: "Biz Yahudiler, derleme, kompozisyon ve dil hususunda Grekli yazarlara uymalıydık, fakat biz onlara kadim tarihin hakikati hakkında böylesi bir tercihi vermeyeceğiz, ve bizim birkaç şehrimizle ilgili olan kısım hakkında ise (bu kadim tarihin) hepsini değil belki en azını vereceğiz! (...) Hiçkimse ne kendi özgür iradesiyle bir yazar olmaya, ne de yazılmış olan şey hakkında mevcut münakaşalara girmeye mezundur (...) Biz, Greklerin olduğu gibi biribiriyle tenakuz içinde ve çelişkili olan hesapsız sayıda çok kitaba sâhip değiliz zaten..." (bkz. *Josephus (Yosef ben Matatyahu), Against Apion-BookI, s. 581*). Bu şekilde, Apokrif türünden böylesi kitaplara müsaade edilmedi, bu tür kitaplar güvenilir-olmayan kitaplar olarak mülahaza edildi ve bunlar Tanrı'nın adına içlerinde yer verdiklerinden, asla kullanılmamak kaydıyla, görünmez yerlerde gizlendi.

677 *TB,* Şabat 6a, Bava Metsia 92a, Yev. 49b. Rivâyetin zamanla tolere edilmesinden ötürü meydana gelecek yanlışlardan korumak amacıyla, Rivâyet/Gelenek'in incelemesi ve kaydedilmesi işine halktan ve bilim adamlarından yüzlerce-binlercesi iştirak etti.

678 *Sîmanîm:* Rabbanî gelenekte Rabbi (hoca)'nin sözlerini yahut rivâyetlerini belleklerinde tutmalarına ve hatırlamalarına yardımcı olacak şekilde talmid (talebe) tarafından tutulan kısa-hatırlatıcı-sözün tamamına delalet edici [*tarafe'l-hadis*] hâfızaya destek için tutulan notlar-not defterlerine verilen isimdir.

679 *Krş. TB, Nida 14b ve Raşi, Sanhedrin 33a. Mişna'nın derlenmesi ve yazıya geçirilmesi o dönemdeki her noktayı tartışarak gelecek nesillere aktarılması çabasında olan bütün Talmud bilgin-râvilerinin tam hatırlanı-*

bütün bu derlenen rivâyetleri bilginlerle birlikte gözden geçirerek Mışna Kitabı'nı. Ve onu halka öğretti ve Mışna Yahudi ulusunca tanındı ve bilindi; herkes onu istinsah etti/yazdı ve her her yerde onu öğretmeye başladı ve böylece Sözlü Tora İsrail halkı tarafından unutulmayacaktı"[680].

Rabbi Yahuda ha-Nasi bunu neden yaptı ve o zamana kadar ulaşan bu rivâyet malzemesini niçin olduğu haliyle bırakmadı? Çünkü, o, talebelerin sayı bakımından azaldıklarını, ayrılıklarını, işkencelerin şiddetinin artmış olduğunu ve iyice çekilmez hâle geldiğini, Roma İmparatorluğu'nun yeryüzünde gücünü yaydığını ve güçlendiğini ve İsrail'in bir şekilde dünyanın her yanına dağıldığını gördü. O, bundan dolayı, bunları, herkesin elinde olan bir eserde topladı, ki bu sayede İsrail halkı bunları çabuk ve unutulmayacak bir metodla öğrenebilsin. Böylece, o ve onun Bet Din'i bütün günlerini Mişna'yı öğretmeye adadılar"[681].

Maimonides, çok açık bir şekilde İslâmî rivâyet ve isnâdından haberdardı. Bundan dolayı, o, Talmud'un derleyicisi R. Aşi (352-427)'den Hz. Musa'ya kadar 40 râvî dan oluşan muttasıl rivâyet zinciri oluşturmak için titiz bir gayret sarfetti. Mişne Tora adlı eserine yazdığı mukaddimede bu hususu Sözlü Tora'nın Hz. Musa'ya Sinay'da verildiği bağlamda ele alır. Bununla beraber, Maimonides tarafından İslam öncesi erken-Yahudî kroniklerinden çıkarılabilecek bir rivâyet zincirinin olması da kuvvetle muhtemeldir[682].

... hocalarında gerçekleşmiştir.

[680] Maimonides, *Maimonides Introduction to the Talmud* (הקדמה הרמב"ם ז"ל לפירושו למשניות) (trc. Zvi ...), s. 69. İfade etmeliyiz ki Türkçe'de Talmud'a dâir yeterli hiçbir malzeme olmaması bir yana, (...) bakış açısını yansıtan metinlerden hareketle yapılan mevcut tercümelerde de sıklıkla hatalar ve yanlış tercüme ve değerlendirmeler yer almıştır. Sâdece bir örnek olsun diye, noktasına virgülüne dokunmaksızın onlardan birini burada vermek isteriz: *["Muallimimiz Musa'dan Muallimimiz Yakuda Ha-Nasi'ye kadar, sözlü kanun adı ile tedris edilen herhangi bir akide üzerinde bilginlerinden hiç biri* açıkça ittifak etmedi. *Her toplumun bir başkanı ve kendisine itimat ettiği bir ... geçmiş bilginlerden ve hocasından duyduklarının şifahî olarak toplumuna nakledilmesi için ... Böylece her bilgin yüksek mahkemenin (Sanhedrin) kararlarına ve muhtelif nesillerde ilân ... ve Tevrat tefsirinden "geçmişlerin" vasıl olduğu şeylere ve sözlü kanunlara sahib olduğu ... nisbetinde istifâde olunması için "sözlü kanunlara" benzer bir kitap telif etmiştir, işte zaman ... hahamımıza gelinceye kadar geçmiştir. O, mukaddes sünnetle, ahkâmla, kararlarla ilgili ... ve her nesil için uyulması gereken Hz. Musa'dan mervi, Kanun'un şerhini ilk defa, biraraya ge-...* Mehmet Aydın, *"Talmud'un Doğuşu ve Yahudiler Üzerindeki Tesiri"*, (Zaferü'l- İslâm ...me), *AÜİFD*, XXV, Ankara 2005, s. 140.

[681] *a.g.e.*, s. 70.

[682] *a.g.e.*, XVII, 8. başlık, s. 459.

Bu sözkonusu rivâyet zinciri dönem ve tabakalara göre şöyledir:

► *I. SİNAY (M.Ö. 1312)*:*1*. Hz. Musa *2*. Yehoşua.

► *II. YAŞLILAR (M.Ö. 1260-860)*: *3*. Pinhas ve *70* Yaşlı, *4*. R. Eli *5*. *Peygamber* Şmuel *6*. Kral Davud.

►*III. PEYGAMBERLER (M.Ö. 860-360)*:*7*. Ahiyah *8*. Eliyah *9*. Elişa *10*. Yehoyada *11*. Zeharıyah ben Yehoyada *12*. Hoşea *13*. Amos*14*. Işayah *15*. Miha *16*. Yoel *17* Nahum *18*. Habakuk *19*. Zepanyah *20*. Yeremyah *21*. Baruh ben Neriyah.

►*IV. BUYÜK SİNAGOGUN ADAMLARI* (אַנְשֵׁי כְּנֶסֶת הַגְּדוֹלָה = Anşe Knesset Ha-Gedola) *(M.Ö. 360-260)*: *22*. Bu Sanhedrin120 yaşlıdan oluşuyordu, Ezra, Zekeriya, Daniel ve Mordehay (...) *23*. Şimon ha-Tsadik (Sadık Şimon).

►*V.TANNAİM-Mişnaî Devir (M.Ö. 260 -M.S. 200)*:*24*. Soho'lu Antigonos *25*. Yose ben Yoezer, Yose ben Yohanan *26*. Yehoşua ben Perahya, Arbel'li Nittay *27*. Yehuda ben Tabbai, Şimon ben Şetah *28*. Şemayah ve Avtalyon *29*. Hilel ve Şamay *30*. R. Şimon ben Hilel, R. Yohanan ben Zakkay *31*. Rabban Gamaliel (Yaşlılar'dan), R. Eliezer ben Hirakanos, R. Yehoşua ben Hananyah, R. Şimon ben Netanel, R. Elazar ben Arah *32*. Rabban Şimon ben Gamaliel I, R. Akiva, R. Tarfon, R. Şimon ben Elazar, R. Yohanan ben Nuri *33*. Rabban Gamaliel II, R. Meir, R. Yişmael, Yehudah ha-Nasi, R. Yose, R. Şimon bar Yohay *34*. Rabbi Şimon ben Gamaliel II *35*. Rabbi Yehudah (M.S. 190'da Mişna'nın müdevvini).

►*VI. AMORAİM-Talmudî Devir (M.S. 200-500)*: *36*. Rav, Şmuel, Rabbi Yohanan (Talmud Yeruşalmi'yi cem' eden) *37*. Rav Huna, Rav Yehudah, Rav Nahman, Rav Kahana, Rabba bar bar Hanna, Rav Ami, Rav Asi *38*. Rabbah, Rav Yosef, Rav Hisda, Rabba bar Rav Huna. *39*. Abaya, Rava *40*. Rav Aşi, Ravina (Babil Talmudu'nu M.S. 500'de cem'eden)[683].

Mişne Tora'nın İbranice Mukaddimesi'nde, yukarıda verdiğimiz isnâd zincirinin aksine, senedin ibtidâsından (yani son râvîsinden) başlayarak senedin müntehâsına (ilk söyleyen kişi ya da râvîye) kadar verilmiştir:

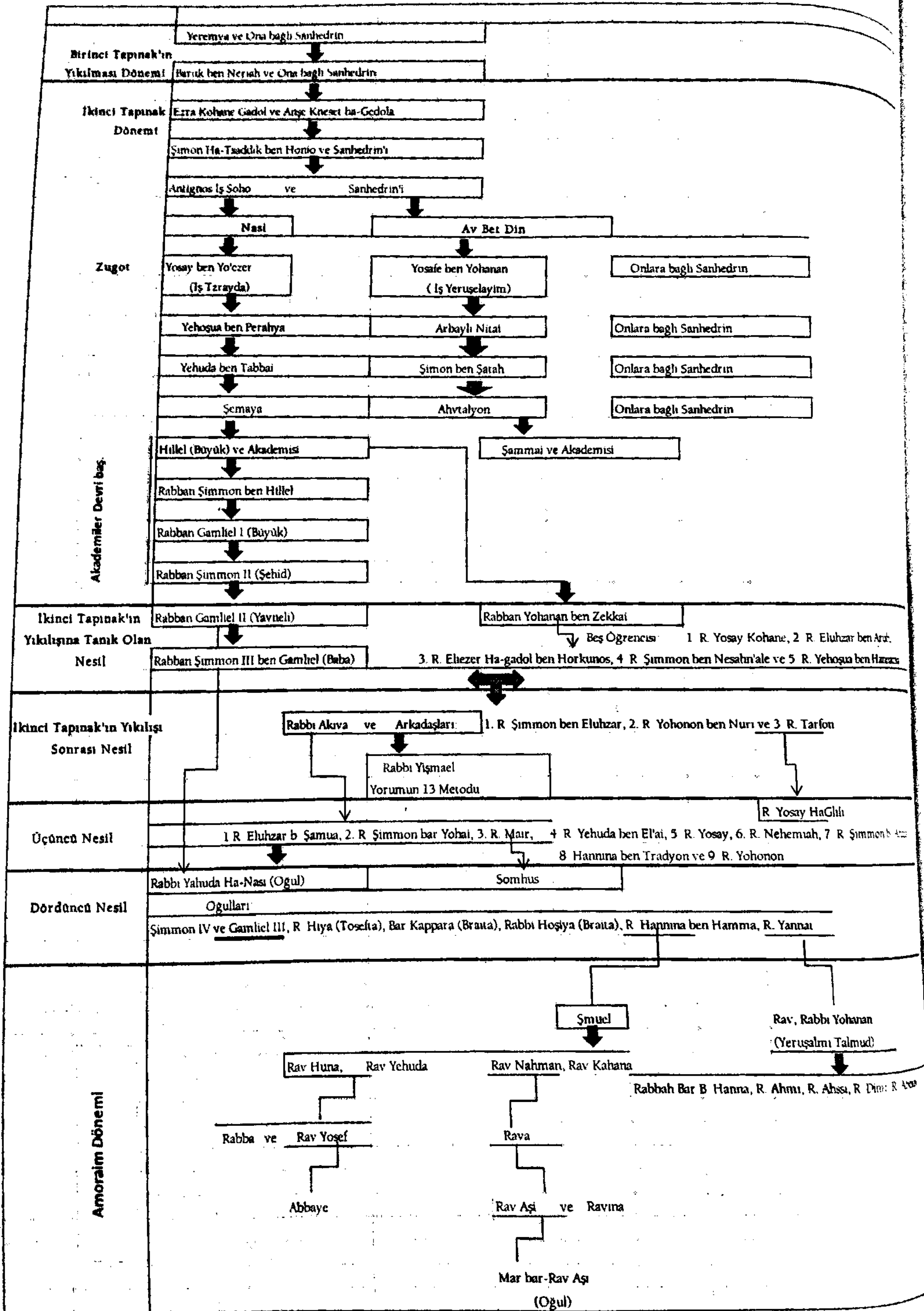
נִמְצָא מֵרַב אַשֵׁי עַד מֹשֶׁה רַבֵּנוּ--אַרְבָּעִים אִישׁ, וְאֵלּוּ הֵן: (א) רַב אַשֵׁי, (ב) מֵרָבָא, (ג) מֵרַבָּה, (ד) מֵרַב הוּנָא,
(ה) מֵרַבִּי יוֹחָנָן וְרַב וּשְׁמוּאֵל, (ו) מֵרַבֵּנוּ הַקָּדוֹשׁ, (ז) מֵרַבָּן שִׁמְעוֹן אָבִיו, (ח) מֵרַבָּן גַּמְלִיאֵל אָבִיו, (ט) מֵרַבָּן שִׁמְעוֹן

683 Daha geniş bilgi için bkz. Isodere Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)*, New Haven-London, Yale University Press, Amerika 1980; Moses Maimonides, *Maimonides' Introduction to the Talmud*, (İbranice'dan İngilizce'ye çev. Zvi Lampel), The Judaica Press, Brooklyn, 1998.

אביו, (י) מרבן גמליאל הזקן אביו, (יא) מרבן שמעון אביו, (יב) מהלל אביו ושמאי, (יג) משמעיה ואבטליון, (יד)
מיהודה ושמעון, (טו) מיהושע ונתאי, (טז) מיוסף ויוסף, (יז) מאנטיגנוס, (יח) משמעון הצדיק, (יט) מעזרא, (כ)
מברוך, (כא) מירמיה, (כב) מצפניה, (כג) מחבקוק, (כד) מנחום, (כה) מיואל, (כו) ממיכה, (כז) מישעיה, (כח)
מעמוס, (כט) מהושע, (ל) מזכריה, (לא) מיהוידע, (לב) מאלישע, (לג) מאליהו, (לד) מאחיה, (לה) מדוד, (לו)
משמואל, (לז) מעלי, (לח) מפינחס, (לט) מיהושע, (מ) ממשה רבנו רבן שלכל הנביאים, מעם ה' אלהי ישראל

Maimonides'in vermiş olduğu Hz. Musa'ya kadar muttasıl isnâdla ulaştırılan kırk tabakadan oluşan bu rivâyet zincirinde râvîlerin isminden önce getirilen '*me*' [מְ] harf-i cerri, Arapça'daki " '*an* ' [عن] ya da 'min' [من] harf-i cerrlerine tekâbül etmektedir.

Hadis ıstılahında bir râvînin aldığı rivâyetin edâ-tahammül sigalarını belirtmeksizin yâni h.b.r. [خبر], h.d.s. [حدث], n.b.e. [نبأ], s.m.a [سمع], q.w.l. [قول] gibi cezm sigalarıyla aldığını belirtmeksizin -(yani حدثنا *haddesena*, اخبرنا *ahberana*, سمعنا *semi'na* ve انبانا *enbe'enâ* gibi edâ sigalarını kullanmayıp)- sâdece '*an* harf-i cerriyle '*an fulanin*' '*an fulanin*' '*an fulanin*' [عن فلان عن فلان عن فلان] demek sûretiyle rivâyetin alınma keyfiyetini saklı tuttuğu hadisler-rivâyetler Mu'an'an [معنعن] olarak tanımlanır.



Not: Bu tablo Moses Maimonides'in "Mişneh Torah, Hakdamah le-Rambam li-Piruşu zul" adlı eserinden yararlanılarak hazırlanmıştır. Bkz. a.g.e. s. 250

Maimonides'in burada rivâyeti alma-aktarma şeklini önemsememesi, onun mevcut teknik-metodolojik kullanıma gereksinim duymamasına bağlanabilir. Rambam'dan önce Talmudî ve Kabalacı literatürde rivâyetin keyfiyetine işâret edecek tarzda kullanımlara [râvî X משום(*mişum*) râvî Y אמר (*amar*) râvî Z][684] bu kelimelerin çeşitli formlarda kullanımlarına da rastlamak mümkündür[685].

Çeşitli Rabbani kaynaklarda:

a) קבל k.b.l.,

b) מסר m.s.r,

c) סבל s.b.l.,

d) עתק 'a.t.q,

e) הגד h.g.d fiil köklerinden türetilerek kullanılan kelimeler sırasıyla:

a) Bir şeyi almak-kabul etmek 'kabile, aḫaze' [قبل ,أخذ],

b) Korumak için aktarmak-iletmek-vermek 'arsele, selime' [أرسل ,سلم],

c) Yüklenmek-nakletmek 'nakale, hamale' [نقل ,حمل] ,

d) Taşımak-yerinden etmek-götürmek 'hamale, nakale'[حمل ,نقل] ,

e) Haber vermek, ihbâr etmek-söylemek-anlatmak, '*Kâle, ḫabera, aḫberâ* [أخبر, خبر, قال] anlamlarına denk gelmekte olup, her biri belli dönemlerde isti'mâl edilmişlerdir. Ancak ifâde etmeliyiz ki, ilk iki formla yani **קבל** (k.b.l) ve **מסר** (m.s.r) [a ve b] şeklinde gelen bu kalıplar, en baştan itibâren en sahîh güvenilir rivâyet metodunu ifâde eden siga olarak kullanılagelmişlerdir.

3. *Sözlü Rivâyetleri Cem' Etme ve Yazıya Geçirme*

Yahuda ha-Nasi'nin kendisine kadar ulaşan *Yazılı Tora* üzerine yapılan açıklamaları ve rivâyetleri toplama gerekçesi ile, Ömer b. Abdulazîz'in Hz. Muhammed'in sünnetinin kaybolma endişesi ile bir tamimle herkesin yanında olan işittiği, yazdığı hadisleri resmî olarak toplatması arasındaki ilişki; sözlü rivâyetlerin belli bir zamandan sonra tarihsel-toplumsal olaylar yahut bazı baskı yahut siyasal farklılaşmalar yüzünden ya kaybolacağı yahut tahrîf edilebileceği korkusuna bağlanabilir.

---

684 Bkz. *TB*, Nazir, 56b.

685 N. Wieder, *Three Terms for "Tradition"*, *The Jewish Quarterly Review, New Series*, University of Pennsylvania Press, Sayı: 49, No. 2 (Ekim, 1958), ss. 108-121.

"Ömer b. Abdülaziz'e gelinceye kadar hadislerin yok olma, değişme, nihayet ... durmalarla karışma tehlikelerini görerek tedbir alma gereği duyanlar olmuş ... amaçla kimi faaliyetlere de başlanmıştır. İsnad uygulamasının yanı sıra, had... rivâyet edenlerin hallerinin araştırılması sözkonusu faaliyetler arasındadır. Ha... rivâyet edenin, onun kimden işitmiş olduğunu söyleyerek, Hz. Muhammed'e ka... uzanan bir rivâyet zinciri kurulmasından ibaret isnâd ile râvîlerin güvenilir ... olmamadıklarının araştırılması; bunun sonucu olarak da güvenilir olanların had... rinin kabul edilerek, diğerlerinin hadislerinin bırakılması olumlu sonuçlar vermiş... Ancak, bu tedbirlerin de hadislerin karşılaştığı tehlikeyi kesinlikle ortadan kaldır... söylenemez"[686].

"Yehoşua'ya ölüm vakti yaklaşınca, o, bizzat, Yaşlılar'a, (Hz.Musa'dan ald... Açıklama'yı, yaşamı süresince yasalardan istinbat ve istintac ettiklerini, ittifakla... rinde fikir birliğine vardıklarını, aslen görüş farklılıklarına bağlı olan fakat son... Yaşlılar'ın çoğunun kabûlüyle üzerinde kesin karara varılmış meseleleri öğre... Yaşlılar'dan, Yehoşua Kitabı, 24:31'de şöyle bahseder: "Ve İsrail,Yehoşua ve ... *çok yaşayan* ve Ha-Şem'in İsrail için yapmış olduğu tüm şeyleri ilk elden bilen Yaş... lar'ın bütün günlerinde Ha-Şem'e hizmet etti". Sonradan bu Yaşlılar, Yehoşua'... işitmiş olduklarının tamamını Peygamberler'e öğrettiler; ve her Peygamber, ... sonrakine öğretti- fakat hem mevcut yasaların hem de öncekilerden istinbatla ... çıkarılan yeni yasalara ait çözümlemenin bulunmadığı bir zaman asla olmadı.

Rabbanî Yahudiliğe göre her neslin Biigeleri, öncekilerin son sözlerini açık... gözden geçirip, tahlil ederdi: Onlar, o rivâyetleri araştırır ve onlara dâir ... çıkarırlardı; fakat bu rivâyetler [Sina'da Hz. Musa'nın] aldığı prensiplerle te... etmezdi. Bu usûl, *Hagay, Zeherya, Malahi, Daniel, Hananya, Mişael, Azarya, E... Ha-Sofer, Nehemya ben-Hahalya, Mordehay* ve *Zerubavel ben Şaltial'dan* oluşan ... *Kneset ha-Gedola devrinden beri devam etti.* Bu peygamberlere bunlar ilâve edil... toplam sayı yüzyirmi kişiye ulaşıyordu[687] ki, bunlar "uzmanlar ve sanatçılardan" ... ve Tora'dan ve onlardan hoşlananlardan oluşuyordu. Onlar, aynı zamanda, ... din bilginlerinin istinbatları [*gezayrot*] ve ictihâdları [*takanot*] hususunda ...

[686] Yunus Macit, *Ömer b. Abdülaziz'in Hadis Kültüründeki Yeri*, Din ve Bilim Kitapları, ... s.178-179. Ayrıca bkz. Zişan Türcan, *Hadis Şerh Geleneği: Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü*, ... yanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011, s.20-22.

[687] *TB*, Megilla 17b.

[688] Krallar II, 24:16.

oldukları gibi, kendi seleflerinin ifâdelerini tahlil ediyorlardı. Bu kadim heyetin sonuncu üyesi, Mişna'da zikredilen bilgelerin piri ve en ilki olan ve sözkonusu neslin Kohan ha-Gadol'u Şimon ha-Tsadik'dir"[689].

Pirke Avot, Abraham ben Daud ve Moşe ben Meymon'dan yaptığımız alıntılar ve daha burada zikretmediğimiz birçok kadim kaynakta, -Karaim Yahudileri'nin iddiası farklı olsa da[690]- *Yazılı Tora*'nın yanında *Sözlü Tora*'nın da büyük bir titizlikle kesintisiz bir isnâd zinciriyle aktarıldığı iddiası yönündedir. Sözlü Tora'nın yazıya geçirilmesinin sonraki bir zamanda olması ile, Hadislerin Hz. Muhammed döneminde kısmen yazılıp kısmen yazılmamasının ilişkiselliği gözden kaçmayan bir gerçeği dile getirir. Şâyet esnek karaktere sâhip olan hayatla sıkı bağı olan ve *Sözlü* aktarılan '*şey*' kayıt altına alınsa, bu durumda *Yazılı* (Nass) olanı esnetme yahut onu izahta daha kapsamlı yolları açık olan bu alet de canlılığını yitirmiş olacaktı. Bir başka şey; o da, ahkâmın henüz tam olarak nihaî noktasının konmadığı âyetler, açıklamalarını umûm-husûs /mutlak-mukayyed olma açısından sünnetlerle sınırlandıracaktı. Bu anlamda, Hadislerin yazılması ile Sünnetin kaydı farklı algılansa gerektir.

Bundan sonra Yahudî dinî metinlerinin isnâdlı geldiğine dâir müdâfada bulunan Abraham ben Daud'un *Sefer ha-Kabala* adlı eserinin[691] kronolijiyi ve *Sözlü Tora*'nın da Hz. Musa'ya Sinay'da verildiği şeklindeki açıklamalarını bizzat kendi yazdıklarından izleyelim:

Onurlu Bilge Merhum Abraham ben David (Allah rahmet eylesin) der ki: Yazdığımız bu '*Rivâyet Alma Kitabı*'nın amacı, talmidlere (öğrencilere) *Mişna* ve *Talmud* haḫamlarının (bilginlerinin) [z"l=ziḫronám livraḫá] bütün rivâyetlerini, bu bilginlerden her birinin yine kendileri gibi adalet sahibi-güvenilir [צדיק] ve büyük bilgin haḫamlardan (*şifahî olarak*), onlar da her bir rivâyeti Yeşiva Başkanı ve ona bağlı akademilerden rivâyetle kesintisiz bir zincirle bu rivâyetlerin tamamını Peygamberler'den alan (שקבלו=*şe-qiblu*) Anşe Kneset ha-Gedola'ya (אנשי כנסת הגדולה=*Büyük Din Meclisi Üyeleri*'ne) varıncaya kadar rivâyeti biribirilerinden aldıklarını ispatlamaktır. Talmud râvîleri ve hele hele Mişna bilginleri Tora'da yer alan bir hükmü tahdîd-takyîd ve tahsîs etmek için umumî kabul gören prensipler ve din

---

[689] Maimonides, *a.g.e.*, s. 70.
[690] Bkz. '*Karaim Yahudiliğinde Sözlü Tora Meselesi*' başlığı.
[691] *Sefer ha-Kabala*'nın tercümesi tarafımızdan tamamlanmış olup, İbranice-Türkçe karşılıklı metinler verilerek, yakın bir zamanda yayına hazır hâle getirilecektir.

bilginlerinin ictihâd ve düzenlemeleri [תקנות] dışında küçük bir mesele dahi [אפילו דבר קטן] olsa kendi heva ve heveslerine göre [לא אמרו מלבם] mesnedsiz herhangi bir şey öğretmediler ve söylemediler. Şimdi şâyet bir adamda sapkınlık ve ilhâd emâresi olsa ve : "_ *Ben rabbilerin sözleri hakkında kuşku duyuyorum, zirâ onlar sayısız pek çok hususta kendi aralarında fikir ayrılıklarına ve ihtilâfa düşmektedirler*" diyerek senin zihnini bulandırmaya yeltense, sen ona karşı cevap olarak "*Ata hakheh et şinav*: Dişlerine darbe vur" [אתה הקהה את שיניו]: "_Bizim rabbilerimz (ruhları şâd olsun) ilke olarak bir emrin asl'a taalluk eden kısmında ihtilâfa düşmemişler, sâdece bu asıl hükmün detayları (teferruat) hakkında farklı görüşler serd etmişlerdir. Çünkü onlar bu temel ilkeleri (*Asl*=עיקר/ 'îqar) ve bunlara dâir rivâyetleri hocalarından semâ' yoluyla dinleyerek [שמעו: *şam'u*] alıyorlardı. Fakat üstadlarının yanında yeterince kalıp onlara refaket edemedikleri için de, bunlara (*Asl*) dâir ihtiyaç duydukları her teferruatı yani detayları onlardan işit[e]miyorlardı" bilgisini vererek *"Bet-Din'in (Konsül) hükmüne başkaldırdığını"* bildirmelisin. Bir örnek vermek gerekirse, onlar (Rabbiler), Şabat kandili [נר שבת]nin yakılıp-yakılmaması farizası hakkında ihtilâfa düşmemişlerdir; onların bu hususta tartışma konusu ettikleri husus: "*Şabat kandilinin ne ile yakılıp ve yine ne ile yakılamayacağı*"dır. Öyle ki, onlar Şema duasının [קריאת שמע] akşamları ve sabahları okunup okunmayacağı hakkında fikir ayrılığına girmemişler, onların asıl üzerinde ihtilâf ettikleri husus: "*Akşamları Şema Israel duasının hangi vakitten itibaren okunması gerektiği*" ve "*Şema duasının gündüzleri hangi zamandan başlayarak okunması gerektiği*"dir. Onların bu husustaki bütün sözleri şöyledir:

[illegible]2.1] Adem'den Tufan'a kadar 1656 [אלף ותרנו] sene, Tufan'dan İbrahim'e kadar 292 sene, İbrahim'in doğumundan onun Harran'dan ilk ayrılışına değin 52 sene, Harran'dan ayrılışından Allah'la ahidleştiği [מעמד ברית בין הבתרים] [692] zamana kadar 18, ve O tekrar Harran'a döndü ve orada 5 yıl kaldı ve 75 yaşında iken Kenan iline geri döndü. Bu zamandan İshak'ın doğumuna kadar 25 sene, Yakub'un doğumuna değin 60 sene; bu süreden Yakub'un Mısır'a gitmesine kadar 130 sene, bundan Yakub'un Mısır'da ölümüne kadar 17 sene, [48.1.1] ve bu tarihten Yusuf'un ölümüne kadar 53 sene; Yusuf'un ölümünden Efrayim ve Gilead oğullarından İsrail'i taşkınlığa sevkeden ve yoldan çıkaran ve onları katleden Yalancı Peygamberler'e kadar 110

692 "*Parçalararası Antlaşma*" şeklinde çeviri için bkz. *Şemot* 2. Kitap, 12: 40-43.

yıl, ve bu tarihten Mısır topraklarından çıkışlarına kadar 30 sene geçti; İsrailoğulları Mısır'dan Nisan 2449'da çıktılar. Bu zamandan Birinci Mabed'in inşâ edilişine kadar 480 sene. Mabed 2929 yılında inşâ edildi ve bu tarihten Mabed'in yıkılmasına değin 433 yıl geçti, bununla beraber sâdece 410 yıl bu zamana dâhil edilerek hesap edilmiştir. Çünkü Yehoyakim'in sürgününden sonraki krallık süresi hesaba katılmamıştır. Şimdi burada tarihlerin detayları şöyledir: Çölde 40 sene, Yehoşua 28 sene[693], Zekenim nesli Yehoşua'dan sonra 17 sene yaşadılar, Otniel [40 [עתניאל, Ehud 80 ve onların sonuncusu Şamgar'la aynı zamanda 1 seneyi beraber tamamladı. Debora ve Barak 40 sene, Gideon 40 sene, Abimeleh 3 sene[694], Tola' 23 sene, Yair 22 sene, Yefteah 6 sene, İbzan 7 sene, Abdon 8 sene, Elon 10 sene, Şimşon 20 sene, 'Eli 40 sene, Şmuel 11 sene, Şaul 2 sene, Davud 40 sene, Şlomo 40 sene hüküm sürdü. Şlomo'nun hükümdarlığının üçüncü yılında Mabed inşâ edildi. Rehoboam 17 sene, Abiyah 3 sene, Asa 41 sene, Yehoşafat 28 sene[695], Yoram 8 sene, Ahaziyahu 1 sene, Ataliyahu 6 sene, Yoaş 40 sene, Amatsiyah 29 sene, 'Uziyahu 52 sene, Yotam 16 sene, Ahaz 16 sene, Hizkiyahu [29 [חזקיהו sene, Manaşe 55 sene, Amon 2 sene, Yoşiyahu [31 [יאשיהו sene, Yehoahaz 3 ay, Yehoyakim 11, Yehoyahin 3 ay, Zıdkıyahu 11 yıl hüküm sürmüşlerdir. Bu, Şlomo'nun saltanatının üçüncü yılının sonundan Mabed'in yıkılışına kadar toplam 433 yıl etmektedir. Yehoyahin'in oğlu Şealtiel, Şealtiel'in oğlu Zerubavel, Zerubavel'in oğlu Meşullam, onun oğlu Hananya, Hananya'nın oğlu Hasadiyahu, onun oğlu Yişayahu, Yişayahu'nun oğlu Obadiyahu, onun oğlu Şehaniyahu, Şehaniyahu'nun oğlu Şemaiyahu, onun oğlu Neariyahu, Neariyahu'nun oğlu Hizkiyahu'dur. Hizkiyahu ben Nearyahu'nun kardeşinin Hilel olduğu söylenir. Bütün bunlar, Babil'deki İsrail başkanlarıdırlar. Hilel, II. Mabed'in yıkılmasından 100 yıl önce Filistin'de [בארץ ישראל] başkan oldu. Rabban Şimon, Hilel'in oğluydu. Rabban Şimon'un oğlu Rabban Gamaliel I (ha-Zeken=Büyük), onun oğlu R. Şimon ben Gamaliel II (Şehid), R. Şimon ben Gamaliel II'nin oğlu Rabban Gamaliel II, onun oğlu Rabbeynu ha-Kadoş, Rabbeynu ha-Kadoş'un oğlu Rabban Gamaliel Beribbi, onun oğlu Rabbi Yahuda ha-Nasi'dir.

---

693 58?
694 40?
695 25?

[redacted] Efendimiz Musa (a.s.), Tora'yı [התורה], On Söyleyişi [עשרת הדברות] Si-nay'da Sivan 2449 senesinde ve geriye kalan emirleri [המצות] (*Tammuz'un 17'sinde dağdan inerken levhaları kırdığı zaman*) dağda geçirdiği 40 günlük zaman zarfında, diğer emirleri ise Mısır'dan çıkışın ilk ve ikinci yılından casusların ülkeden dönd...leri ve gitmeyi reddettikleri Ab ayının 9. gününde almıştır [קבל]. Öyle ki atalar... [אבותינו] Arets'e girmemesi hükmü ve kararı kesinleşti. Bundan böyle onlar ... herhangi bir mitsva almadılar. Efendimiz Musa (a.s.) Şabat öğleden sonrası [Min-ha vakti=מנחה] Adar ayının 7. günü 2489'da vefat etti. Yehoşua ben Nun [יהושע בן נון] (a.s.) ondan Yazılı Tora [Tora şe-biḥtav=תורה שבכתב] ve Sözlü Tora [Tora şe-be'al-pe=תורה שבעל פה]'yı aldı [קבל]. Düşünün ki, Efendimiz Musa (a.s.) otururdu ve sabah-tan akşama kadar bütün İsraili yönetir, hüküm verirdi. Halbuki [redacted] Yazılı Tora bu muhtemel ortaya çıkan yeni hâdiselerden binlercesinden sâdece bir tanesini ihtiva ediyordu. Bundan sonra, o, onların başına binbaşı, yüzbaşı, çavuş ve onbaşılar yer-leştirdi. Onlara: "*Arkadaşlarınızı iyice dinleyin ve adaletle hüküm verin!*" dedi. Kendi-siyle alakalı olarak da: "*Böylece ben şimdi yapmamız gereken çeşitli şeyler hususunda sizlere talimatlar verdim* [אצוה אתכם]" dedi. (Musa'nın Yazılı Tora'da yer alan hüküm-ler hakkındaki detaylı açıklamalarından oluşan) bu talimatlar ve mitsvalar, Sözlü Tora'dan başka bir şey değildir. Hayvan kesme [kurban] ve ona dâir hükümler hak-kında şöyle yazılmıştır: "*Sana talimat verdiğim gibi, sen yiyebilirsin*". Bu ibare dahi, hayvan kesme ile alakalı hükmün Musa'ya Yazılı Tora'da bulunmayan (Tora-dışı vahiyle) verilen emirlerden olduğuna işâret eder. Şimdi, Hz. Musa'nın bunları Yeho-şua'ya bildirmediğini-aktarmadığını tahayyül bile etmek imkânsızdır. Yehoşua (Ya-zılı ve Sözlü) Tora'yı Zekenim (Yaşlı Bilginler)'e aktardı [מסרה] ve 2517'de ebedî hayata irtihal etti. Yehoşua'dan sonra yaşayan Zekenim de onu Peygamberler'e, Pey-gamberler de bunu birbirilerinden nesilden nesile Hagay, Zeḥariya ve Malaḥi'ye değin aktarmışlardır [מסרוה]. Bu Nebiler tabakası, Tora'yı Zerubavel ve Yahudi Kralı Yekoniya'nın oğlu Şealtiel'in de aralarında bulunduğu Yüksek Din Şûrâsı Üye-leri'ne[696] aktardı[מסרוה]. Daha sonra Zerubavel'le birlikte Nebiler şunlardır: Yeşua [ישוע], Nehemya, Serayah, Reelayah [adı aynı zamanda נחמני], Mordehay, Bilşan,

---

696 [Anşe Kneset ha-Gedola=אנשי כנסת הגדולה]

Mispar, Bigvay, Rehum ve Baanah. Bunlar aynı zamanda Yüksek Din Şûrâsı'nın başkanları idiler"[697].

Yukarıda uzunca yaptığımız alıntıda, yazar, Yazılı ve Sözlü Tora'nın biribirini tamamlar hükümde olduklarını ve her ikisinin de Hz. Musa'ya Allah tarafından verildiğini gösterme çabasındadır. Verdiği örneklere bakıldığında, Yazılı Tora'da yer almayan bazı hükümlerin yahut yer alıp da detaylı bir şekilde açıklanmayan hususların Hz. Musa tarafından İsrail halkına aktarıldığı ve bunun da nesilden nesile taşınarak korunduğu fikri hâkim gözükmektedir.

Bu açıklamalar, Kur'ân'da detayları yer almayan yahut Kur'ân'da hiçbir şekilde hakkında hüküm bulunmayan bazı meselelerle mukâyese edildiğinde, benzer şekilde Hz. Muhammed'in özellikle âyetlerin nasıl tatbik edileceğine dâir talimatları yahut bizzat uygulamalarıyla benzerlik arzetmektedir. Dahası Kur'ân-dışı vahiy[698], Hz. Muhammed'in vaz ettiği şer'î hükümler ve Peygamberin teşrîdeki konumu gibi meseleler, İslâmî gelenek içerisinde Ehlü'l-Kur'ân, Ashabü'l-Hadis, Mutezile[699] ve Ehli Sünnet arasında tartışılmış ve hâlâ tartışılagelmektedir.

[697] Abraham ben Daud, *Sefer ha-Kabala*, s. 47-49. Yazarın bu eserinin çevirisi tarafımızdan tamamlanmış olup, İbranicesi ile birlikte basılacak şekilde yayına hazır hâle getirilmektedir.

[698] Bkz. Bünyamin Erul, "*Hz. Peygamber'e Kur'ân Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivâyetlerin Tahlil ve Tenkidi*", *İslâmiyat*, Cilt:1, Sayı: 1, Ankara, Ocak-Mart 1998, ss. 55-72.

[699] Bkz. Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2004.

IV. TALMUD RİVÂYET ZİNCİRİ'Nİ OLUŞTURAN KRONOLOJİ II

1.Dönemlere Göre İsnâd Şeması II

MİLADİ TARİH	RİVÂYET SİLSİLESİ	YAHUDİ TAKVİMİ
M.Ö. 1312	*1.Hz. Musa*	2448
M.Ö.1354-1244	2.Yehoşua[700]	2408-2517
M.Ö. 1272	*NEBİLER (Neviim)*	2488
	3.Pinhas	
	4.Eli	
	5.Şmuel	
	6.Davud	
	7.Ahiyah	
	8.Eliyahu	
	9.Elişa	
	10.Yehoyada	
	11.Zekeriya	
	12.Hoşea	
	13.Amos	
	14.İşaya	
	15.Miha	
	16.Yoel	
	17.Nahum	
	18.Habakuk	
	19.Tzafanya	
	20.Yeremya	

[700] Kur'ân'da Hz. Musa ile Hızır'la buluşma esnâsında ona eşlik eden Yuşa b. Nun'la aynı kişidir.

M.Ö. 1272	*NEBİLER (Neviim) devamı*	2488
	21.Baruh	
	22.Ezra	
M.Ö. 400	*ANŞE KNESET HA-GEDOLA*	3360
	23.Şimon ha-Tsadik	
	24. Antignus (Soho'dan)	
M.Ö. 210	*ZUGOT (Çiftler)*	3500
	25. Yosi ben Yoezer ve Yosef ben Yohanan	
	26. Yehoşua ben Perahya ve Nitay (Arbel'li)	
	27. Yehuda ben Tabai ve Şimon ben Şetah	
	28. Şemaya ve Avtalyon	
	29. Hilel ve Şammay	
M.S. 10	*TANNAİM (Mişna Râvîleri)*	3720
	30.Rabban Şimon	
	31.Rabban Gamliel ha-Zeken	
	32.Rav Şimon ben Gamliel	
	33.Rabban Gamliel	
	34.Rabban Şimon	
	35.Rabbi Yehuda ha-Nasi	
	AMORAİM (Talmud Râvîleri)	
M.S. 220	36. Rav, Şmuel, Rabbi Yohanan	3980
	37. Rav Huna	
	38. Rabbah	
	39. Rava	
	40. Rav Aşi	
	STAMMAİM (Meçhul Talmud Râvîleri)	
M.S. 450 (?)	?	4210
	SAVORAİM (Talmud Şârihleri)	

	Yorumcular (Ashâbu'r-Re'y)	
M.S. 500	Rafram	4260
	Rav Sama B're de'Rava	
	Rav Yosi	
	Rav Simuna	
	Rav Ravoi me-Rov	
	Mar Hana me-Aşkaya	
	Rav Mari	
	GEONİM	
M.S. 589-1038	*RİŞONİM*	4350-4798
M.S. XI-XV	*AHARONİM*	
M.S. XVI-		

Talmud üzerine hukukî, felsefî, teolojik ve diğer çalışmaları yapan *Geonim, Rişonim* ve *Aḥaronim* nesilleri, İslâmî dönem içerisinde yer aldıklarından mevcut çalışmamızın dışında bırakılmıştır. Zirâ, mukâyesenin iç içe yaşandığı bir zamanda yapılması bilimsel açıdan her zaman tutarlı sonuçlar vermeyeceği kanaatindeyiz. Her iki büyük Gelenek de bu anlamda savunucuları tarafından karşılıklı yahut karşı tarafta olarak biribirilerini haksız tenkid etme ortamına girebileceklerinden[701] bu üç neslin Hadis Bilimleri ile ilişkileri şimdilik bu çalışmanın dışında bırakılarak ele alınması uygun görülmüştür.

Meseleye bir başka açıdan bakıldığında, Yahudilikten sonra gelen İslâmiyet, kendisinden öncekilerinin tahrîf edilmediğine inandıklarını tasdîk etme eğilimini sergilediğinden, muhtemelen öncekilerin [bizden öncekilerin şeriatı prensibi=*şer'u men kablenâ*=شرع من قبلنا][702] kimi hukukî uygulamaları yanında, bir kısım örfî-ananevî

[701] Mesela sâdece kelâmî hususlarda Yahudîlerle Müslümanların tartışmaları hakkında değerlendirme için bkz. H.Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı,* (çev.Kasım Turhan), Kitabevi, İstanbul 2001, s. 61-83.

[702] *Şer'u men kablenâ prensibi* [شرع من قبلنا]: İslâm Hukuku'nda hükümleri delillerinin mesnedleri tertibi

geleneklerden de bazılarını Yahudî-İbrahîmî-Hanif düşüncesinden yararlanarak sosyal-dînî bünyesini inşâ etmede yapıtaşı olarak kullanmada bir sakınca görmemiştir. Bunun yanında, İslam filozoflarının felsefî geleneklerini Grek Felsefesiyle birleştirerek yeni bir tat oluşturma çabası da İslâmî anlayışın *"huz mâ-safâ da' mâ-keder"* ilkesinden kaynaklanıyor olsa gerek.

Burada ifâde edilmelidir ki, Rabbanî İsnâd sistemi ile İslâmî İsnâd sisteminin benzerlikleri şu çerçevelerde mütaala edilebilir:

a) İsnâd sözkonusu edilecekse her iki geleneğin ilk dönemleri itibâre alınarak değerlendirmeler bu aslî kaynaklara istinaden yapılmalı,

b) Hz. Musa'ya Sinay vahyi verildikten sonra bu vahiy üzerine, etrafındakilere yaptığı açıklamaları ve *Tora şe-be-'alpe*'nin nesilden nesile tam bir (*muttasıl*) isnâdla olmasa da, kesintili (*munkatı*) bir şekilde var olduğu,

c) Soferim, Tannaim, Amoraim ve Savoraim nesillerinde Sözlü Tora'nın rivâyetinde isnâd tarzı bir rivâyet-titizliği gösterilse de, *Mişna*'nın Yahuda ha-Nasi tarafından derlenmesine kadar tam bir hüviyet kazan(*a*)madığını, daha sonra gelen Geonim tabakası tarafından bu rivâyet silsilesinin Hz. Musa'ya vardırılarak bilimsel isnâd hüviyetine kavuşturul(*abil*)diği,

d) Hz. Muhammed'e Hira'da gelmeye başlayan vahiy eşliğinde yaptığı açıklamala-

---

göre; *Kur'ân*, Sünnet, *İcmâ*, Kıyâs, *İstihsan*, Maslahat-ı Mürsele, *Seddu Zerâi'*, Örf, *Kavlu's-Sahabî* (Sahâbe Görüşü), *Şer'u men kablenâ* ve son olarak *İstishâb* şeklinde sıralanır. 10. sırada zikredilen *"Bizden öncekilerin şeriatı kâidesi"*; İslâm öncesi milletlerin Resûl ve Nebîlerine gönderdiği ilahî kaynaklı hükümlerden oluşan Şeriat=Yasa'nın kastedildiği fakîhlerce savunulur. Fıkıh'ta böyle bir kuralın inşâ edilmesi rastlantısal değildir. Çünkü Kur'ân'da "Sizden öncekilere farzettiğimiz gibi.. size de..." -[mesela: *yâ eyyuhe'llezîne âmenû kutibe aleykum es-siyâmu kemâ kutibe alâ'llezîne min kablikum..* «Ey imanlar sizden öncekilere yazıldığı gibi (farz kılındığı) sizin üzerinize de oruç yazıldı (farz kılındı). Bakara (2), 183]- formunda başlayan âyetler, daha önceki dinlerdeki (Yahudîlik, Hristiyanlık belki bunlardan önceki daha nice dinlerdeki) şer'î hükümlerin bir kısmının -ilgâ edilmemişlerse- Müslümanlar için de geçerli olduğu anlamı çıkarılabilir. İslâm öncesi dinlerde olup da, Kur'ân ve Sünnet vasıtasıyla tekrar İslâm şeraitinde aynen farz kılınarak ihyâ edilen şeraitler olabildiği gibi, daha önceki şeraitlerde onları cezalandırmak amacıyla haram kılınan bir husus ya Kur'ân yahud Peygamber'in beyânı ile Müslümanlara tekrar helal kılınabilir. Bunun dışında Kur'ân'da ve Sünnet'te hiçbir şekilde zikredilmeyen hükümler vardır ki, bunların İslâm şeriatında delil kabul edilmesi fakihlerce reddedilmiştir. Son olarak, Kur'ân ve Sünnet'te daha öncekilerin kıssaları anlatılırken bahis konusu edilen şerait hükümleridir ki, bunların İslâm şeriatında uygulamada yer alıp almayacağı fakihler arasında ihtilâf konusu yapılmıştır. Aslında ben, fakihlerin çözüm arama çabalarının sahâbe sonrası dönemde öncekilerin şeriatlerinden Kur'ân ve sünnette yer almayanlarından bazılarının yerahıyormuş gibi gösterilip inşâ edilmiş rivâyetler/kurgulanmış rivâyetler olabileceğini seziyorum.

rı, hayat tarzı, fiilleri, takrirleri ve tenkîrleri, sahâbe neslinin algısıyla tarihsel-sosyo-psikolojik-linguistik unsurlarla birleşmiş bir şekilde daha sonraki nesillerin (Tâbiûn-Tebe-i Tâbiûn) zihninde Kur'ân âyetlerinin gölgesinde ve târihî zaman-zemine uygun olarak teşekkül ettiği,

*e) Hâdise*lere uygun *hadis*ler ya da *hadis*lere uygun *hâdise*ler kurgulanarak râvi otoriteleri vasıtasıyla siyâsî vâkıa ve aktörlerden âzâde olmaksızın rivâyetler teşekkül ettirildiği (mesela; *şarh-ı sadr, şakk-ı kamer* ...),

f) Rivâyetlerin Peygamber döneminde ashâb nesli tarafından '*olduğu gibi*' kelimesi kelimesine ezberlen(*e*)mediği, kaydedil(*e*)mediği, yazıl(*a*)madığı ve isnâd sorgusunun da özellikle fitneler ortaya çıkıncaya dek tâbiûn ve tebe-i tâbiûn neslinde olduğu kadar sıkı bir tedkîk ve tenkîde tâbi tutul(*a*)madığı veya uygulan(*a*)madığı.

g) Nasıl ki Amoraim, Savoraim ve Geonim nesilleri kendilerinden önceki Tannaim neslinin otoritesini kabulle onlardan gelenleri kutsala eş görmüşlerse, aynı şekilde Sahâbe sonrası nesiller de, günümüze varıncaya dek ilk nesil olmaları ve Hz. Muhammed'e tanıklık etmelerinden dolayı Sahâbe nesline, adalet ve zabt yönünden '*Ashâbın tamamı adaletlidir*" hükmüyle dokunulmaz bir otorite bahşederek tenkidin dışında tutmuşlardır. Bu durumun rivâyetlerdeki râvî otoritelerine işâret eden formlarda kendisini ortaya koyduğu gözden kaçmamalıdır.

Yukarıda saydıklarımıza onlarca madde ilâve etmemiz mümkündür. Kısaca söylersek; Rabbanî Yahudiliğin Yazılı Tora (*Miqra*=מקרא) dan başka kutsal olarak kabul ettiği '*Yazılı Tora Dışı Vahiy*' [תורה שבעל פה=Tora şe-be 'alpe] anlayışı ve Sünnî İslâmın aslında yazılı olmaktan çok okunmaya ve sözlülüğe işâret eden Kur'ân (el-*Qur'ân* = القرآن)ında yer almayan '*Kur'ân Dışı Vahiy*' [السنة=sünnet] algılarının değer(*lendirilmes*)i, ancak insâflı bir mukâyese ile imkân bulabilir yahut mümkün olabilir. (...).

V. TALMUD-ÖNCESİ VE TALMUD DÖNEMİ BİLGİN TABAKALARI

1.*Soferim* [סופרים]

Kelime tahliline girmeden önce *Soferim* sınıfının *Ezra* ile başlayan Tannaitik dönem öncesi bilginler[703] sınıfına verilen bir unvan olduğunu belirtmeliyiz. Bu tabakanın tarafımızdan Talmud râvî tabakalarına dâhil edilmesinin temel nedeninin de *Yazılı Tora*'yı açıklama ve anlatmada '*Halaḫa le-Moşe mi-Sinay*'ı taşıyan ve bununla *Sözlü Tora* zincirine dâhil edilecek mümessilleri olmalarından kaynaklandığını söylemeliyiz.

Kelime Tahlili: Sofer [סופר] kelimesi safar [ספר] sülasi fiilinin ism-i fâilidir. Soferim ise kelimenin İbranice sonuna *"yud-mem"* [ים] getirilerek çoğul yapılan şeklidır. *Sefer* [ספר] Ugaritçe bir kelime olup el yazısı, kitap, belge anlamına gelir. Akadça'da *şapâru* ise haber ve bilgi göndermek, yazmak; *şipru* ise gönderilen, mektup anlamına gelir. Ayrıca sayı saymak, hesap yapmak gibi anlamları da var[704]. *Şupar* kelimesi aynı zamanda açıklamak, anlatmak anlamına da gelir. Bu fiil *Sofar* [סֻפַּר] şeklinde meçhul mâzî sigasında okunduğunda söyleyen, anlatan, açıklayan anlamına gelir[705]. Arapça'da kelimenin yukarıda verdiğimiz Akadça anlamına yakın olarak seffere şeklinde muzaf fiil kullanımı "*bir şeyi göndermek*", "*yolculuğa çıkarmak*", "*örtüsünü açmak*" anlamına gelir. Kelime Arapça'da "*sifr*" [سفر] isim şeklinde "*kitap, yazılı şey, mektup*", "*sâfir*" [سافر] ism-i fâil olarak da yazıcı, kâtib anlamına gelir. Süryanca ve Aramca'da ise "*sofrô*" [ܣܦܪܐ] kelimesi de yazar, yazıcı anlamına gelir.

Kısmen kelimeyi tahlil ettikten sonra *Talmud*un oluşmasındaki rolleri ve Sözlü rivâyet geleneğinin hem taşıyıcı râvîleri hem de bunları yazanlar olarak *Soferim*'i değerlendirmeye geçebiliriz:

Kutsal Kitap'ta yer alan bu kelime her ne kadar yazıcılar diye tercüme edilse de, II. Tapınak Dönemi boyunca kelime bilim adamlarından hususî bir sınıfa işâret etmiştir[706]. Talmud'un oluşmasındaki rolleri bağlamında bir râvî olarak *Soferim*

---

703 M. Jastrow, *a.g.e.*, s. 968: *"title of the scholars of the ante-Tannaic period begining with Ezra"*.
704 Even-Şoşan, *ha-Milon ha-Hadeş*, s1835 ,אברהם אבן-שושן, המילון החדש, מ-ס..
705 İşaya 52:15 =[כִּי אֲשֶׁר לֹא-סֻפַּר לָהֶם רָאוּ וַאֲשֶׁר לֹא-שָׁמְעוּ הִתְבּוֹנָנוּ] "Çünkü kendilerine anlatılmamış olanı görecek, duymadıklarını anlayacaklar.".
706 Bkz. Yitzhak Dov Gilat, "*Soferim*", *EJd*, XVIII, s. 743.

döneminin *Ezra* ile başlayıp *Anşe Kneset ha-Gedola*'nın son üyesi olan Şimon ha-Tsadik'e kadar devam ettiği söylenir[707]. Soferim sınıfından Pers hâkimiyeti esnasında Talmud'un teşekkülüne katkısı olan pek çok şahıs olsa da bunların adları bilinmemektedir. Bu bilgin ve entelektüel sınıf, Yazılı Tora'yı halka açıklamak suretiyle, sosyal ve dini çevrelerde kuralları kurumsal hâle getirdiler. Onlar, halka, halahot ve gelenekleri Tora'yı öğrenme ve onu tefsir etmek bağlamında öğrettiler[708]. Onların bu faaliyeti sayesinde *Yazılı Tora* mirası korundu. Soferim olarak bilinen birkaç kişi aynı zamanda *Anşe Kneset ha-Gedola*'nın üyeleri ve kurucularıdırlar. Sofer Ezra ve Şimon ha-Tsadik arasındaki döneme ait bütün rivâyetler ve *halahot* (halahalar) *miqra soferim*[מקרא סופרים] (soferimin okuyuşu), *ittur soferim* (soferimin süslemesi) [עיטור סופרים][709], *tikkun soferim* (soferimin tashihi) [תיקון סופרים][710], *dikdukey soferim* (soferimin gramatik tashihleri) [דקדוקי סופרים] [711] ve *divrey soferim* (soferimin sözleri) [דברי סופרים][712] olarak adlandırılırlar[713]. İncil'de ve apokrif eserlerde soferim sınıfından, saygın kişilerle birlikte toplumdaki belirgin etkilerine vurgu yapılarak söz edilir.[714]

Yehuda çölünde bulunan vesikalarda soferlerin çalışmaları dikkatlerin *Sofer* ve onların arkaplanının derinlemesine araştırılmasına yöneltti. Çünkü bu yazıcılar sınıfının geleneğe/rivâyete bağlılıkları, toplumdaki konumları, yazıları kaydetme sistemleri ayrı birer ilgi alanı oluşturmuştur. Soferler sıradan bir kâtib yahut kayıd memuru değil, aynı zamanda onlar bir metne nihaî şekli veren tasarruf gücü olan ve o yazılanların içeriğine hâkim olan kişilerdi. [715].

E. Tov, *sofer* kelimesinin tekil ve çoğul *soferim* kullanımlarının bir açıdan belli karışıklıklara sebebiyet verdiğini söyler. Çünkü rabbani metinlerde soferim olarak geçen kutsal metin müstensihleri hem *Tanah*'ın hem de diğer dini metinlerin istinsahı ve korunmasında son derece özel bir role sâhip kişiler olarak zikredilirler. Meçhul ve malum şekillerde Kutsal Kitapta birkaç yerde *sofer* ismi geçer. Mesela

---

707 Weiss, *Dor*, 1, 1904.

708 Nehemya 8:8 "*Tanrı'nın Yasa Kitabı'nı herkesin anlamasını sağlayacak şekilde okuyup açıkladılar*".

709 *TB*, Ned. 37b.

710 *Gen. Rab.* 49: 7.

711 *TB*, Suk. 28a.

712 *TB*, Sanh. 88b.

713 Gilat, "*Soferim*", *EJd²*, XVIII, s. 744.

714 *I Maccabees* 7:12-13.(Ayrıca bkz. Jonathan A.Goldstein, *I Maccabees: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, Doubleday & Company Inc. Garden City, New York 1976.)

715 E. Tov, "*The Scribes of the Texts found in Judean Desert*", *The Quest For Context And Meaning: Studies in Biblical Intertextuality*, s. 131.

...'ın ilk adı olan *'Qıryat Sefer'* [קרית ספר] (Kitap Şehri)in[716] zikredilmesi akla buranın arşiv dokümanlarının korunduğu bir yerleşke olabileceği fikrini ilka eder. Kimi kıraatlerde bunun *Qıryat Sofer* [קרית סופר] olarak okunması da *"Soferin şehri"* anlamını verir. Çünkü *"Yabes'de yaşayan soferim'in aileleri"*[717] ibâresi aile birliğine benzer bir soferler teşkilatının olduğuna işâret eder. *Tanah*'ta *"ha-Sofer min ha-Levi"* diye zikredilen Netanel'in oğlu Şemaya resmi sofer olarak bilinir. [718]. Tanah'ta geçen en meşhur Sofer, *"Sofer Mehir"* [סופר מהיר] diye ünlenen Ezra'dır[719]. Anlaşılan, Soferlik ile toplumsal hayat ve yönetimdeki etkinlik[720] arasında doğrudan bir ilişkiden söz etmek mümkündür[721].

Mesela *Qumran* yazmalarının birinde [722] Davud için kullanılan *sofer* kelimesi, yazıcı ve kaydedici anlamındaki *sofer* değil, müellif sofer anlamında kullanılmıştır. Rabbani kaynaklarda biz sâdece tek-yönlü bir resmi görürüz: *"Soferler sâdece Tora, Tefilin, evlilik ve boşanma gibi dini vesikaları yazan kişiler zümresi"*[723]. Oysa bunun Talmud'da geçen bu soferimin rabbani edebiyatta aktif bir rol alan soferim olmadığı ortadadır.

Yine M.Ö. II. yüzyılda kaleme alınan *Ben Sira*'da [724] *"hoḫmat Sofer"* [חכמת סופר][725] tamlaması *'Sofer'in hikmeti'* anlamına gelir ki, bu da onun sıradan bir şahsiyet değil bilakis bilge ve entelektüel biri olduğuna kanıttır[726]. Zirâ, *sofer*, bilginin bütün alanları ile yönetim bilgisine sâhip uzman biri olmalıydı. Toplum, onun hikmetinin ilahi mevhibe olarak kendisine verildiğine ve bu sayede onun *'geçmiş milletlerin hikmetini*

---

716 Yeş. 15.15.
717 I Tarihler 2: 55.
718 I Tarihler 24:6.
719 Ezra 7:6.
720 Bkz. David Janzen, *"The 'Mission' of Ezra and the Persian-Period Temple Community"*, *JBL* 119 [2000], ss. 619–643.
721 E Tov, *a.g.e.*, 132-133.
722 11QPs^a/satır: XXII.
723 *TB*, Git 7: [אמרו לסופר וכתב=Sofere dediler, o da yazdı].
724 D.J. Harrington, *"The Wisdom of the Scribe according to Ben Sira"*, (ed. G.W. E. Nickelsburg ve J.J.Collins), *Ideal Figures in Ancient Judaism-Profiles and Paradigms* (SBLSCS 12), Scholars Press, Şikago 1980, s. 181-188.
725 *Ben Sira* 38:24- 39:11
726 *Ben Sira* (Canonical order), Grammatical tagging by Dr.Martin Abegg and Casey Towes, Trinity Western University, Kanada Copyright © 2007, 2009 OakTree Software, Inc. Version 2.1. (Kaynak program: *Accordance 9.4.1.Bible Software*). Metin şöyle geçer:
(SirB 8v:14) חכמת סופר תרבה חכמה[[ ]] וחסר עסק הוא יתחכם:
"Soferin hikmeti hikmeti artırır/çoğaltır...".

araştırıp' ortaya çıkardığına ve *'kehanetler'* ve *'ataların sözleri'*yle ilgi kurmasına[727] yardımcı olduğuna inanılırdı[728]. *Sofer* sâdece bir bilgin ve öğretmen değil[729], aynı zamanda en yüksek seviyede yönetici idi [730].

2. Zugot

Kelime Tahlili: İbranice çift, eş, ikili, ikişerli anlamına gelen zug [זוג][731] tekil-eril ismin çoğul şekli *"çiftler, eşler, ikililer"* Zugot [זוגות] kuraldışı-çoğul-erildir. İbranice *"Gimel"* [ג], Aramca/Süryanca *"Gomel"* [ܓ] ve Arapça *"Cim"* [ج] harfleri ses değişimi dışında yakın şekilli aynı harflerdir. Arapça'da Zevc [زوج] kelimesi z.w.c harflerinden oluşur; Arapça'daki Zeyn ز harfi İbranice Zayn ז harfine, Waw و harfi İbranice U ve O ünlü harfini oluşturan Vav'a ו, Cim ج harfi de Gimel'e ז benzer.

Buna göre Arapça ve İbranice bir kelimede orta harfi Wav olan bir ismi cezim ve ötreli okumak a,e ya da o, u şeklinde bir ses değişikliği meydana getirebilir. Bu durumda, Arapça eş, çift, ikili anlamındaki *"Zewc"* kelimesini, biz Waw'dan dolayı U ya da O olarak okursak *"Zuc"* veya *"Zoc"* şeklinde telaffuz mümkündür. Buna göre, kelimedeki Cim'i Gomel'e dönüştürdüğümüzde *"Zug"* okumak olasıdır. Süryanca ve Aramca'da da *"zavgo"* [ܙܘܓܐ] kelimesi çift anlamına gelir[732].

Şimdi, İbranice'de bir kelimeyi çoğul yapma iki şekilde olur: 1. Vav ve Tav [וֹת], 2. Yud ve Mem [ים] harflerini kelimenin sonuna eklemek. Ancak Vav "ו" ve Tav "ת" umumiyetle dişil isimleri çoğul yaparken nâdiren düzensiz-kuralsız bir şekilde eril isimleri de çoğul yapar. Bu durumun aynısı Yud "י" ve Mem "מ" harfleri için de geçerlidir. Arapça'da ise sâlim-dişil-çoğul Elif "ا" ve Te "ت" ile (at sesi sonda olur: *Zevc-at* [زوجات] gibi), sâlim-eril-çoğul ise Ye/Wav[733] ve Nun [ين و] ile yapılır.

Şimdi burada Vav ve Tav [ות]'la Zug [זוג] kelimesi Zugot [זוגות] olarak çoğul

---

727 Bkz. George W.E Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and Mishnah: A Historical and Literary Introduction*, II. baskı, Fortress Press, Minneapolis 2005, s. 54.

728 Ben Sira 39: 1.

729 Tov, *a.g.e.*, s. 133

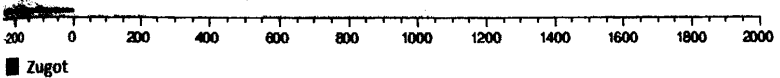
730 Ben Sira 39: 4; 38: 32-33

731 Bu kelimenin farklı kalıblarda kullanımı hakkında geniş bilgi için bkz. Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and Midrashic Literature*, I, 383-384.

732 Aziz Bulut, *Türkçe-Süryanice/Süryanice-Türkçe Sözlük*, Hollanda 1996, s. 87.

733 Cümledeki irabına göre bir isim, ötre ise Waw-Nun [ون] ile, üstün ve esre ise Ye-Nun [ين] ile çoğul yapılır. Çünkü Arapça'da kelimenin bulunduğu mahalli onun harekesini/sesini etkiler.

yapılmıştır. İbranice'de çok az kelimenin (vücûdun çift uzuvları: yedayim [ידיים] (iki el), raglayim [רגליים] (iki ayak), ʿenayim [עיניים] (iki göz), oznayim [אוניים] (iki kulak) ve bazı sayılar alpayim [אלפיים] (iki bin) vs.) şeklinde ikili kullanımları vardır. Kural olarak 1'den fazla olan çoğul yapılır, diyebiliriz. İbranice dişil çoğul (çoğunlukla) "*ot*" "ות" sesi, Arapça'da ise "*at*" "ات" sesi hâkimdir. Bütün bu açıklamalarımız, Zug/ot kelimesinin Arapça'daki Zevc/at kelimesiyle aynı kökten türeyen ve benzer şekilde çoğul kılınan kelimeler olduğuna işâret eder[734].



3. *Tannaim* (תנאים)

Tannaim tabakasını anlatmaya geçmeden önce, konunun daha iyi anlaşılması ve hem Talmud'un hem de Hadis'in '*rivâyet sistemleri*'yle olan bağlantısını kurmak adına üç tane kavramın tahlili öngörülmüştür.

3.1. *Mas̱(th)nis̱(th)a*[735]: Aramca ܬܢܐ "*tnô*" sülasî kökünden türetildiğinde; kelime "tekrarlamak, ezberlemek, nakletmek, söylemek, söz etmek, aktarmak ve bahsetmek" anlamlarına gelir. Mesela ܬܢܐ ܡܡܠܠܐ "*tno mamlê*" demek [sözlerini tekrarlayarak aktarmak ve anlatmak]tir. Eğer ܬܢܝ "*tani*" sülasi kökünden türetilirse vurgu daha çok "söylemek, konuşmak, rivâyet etmek, hikâye etmek" fiillerinin anlamlarına yapılır. Mesela ܬܢܝ ܡܢܕܪܝܫ "*tani mendriş*" [tekrardan anlatmak] demektir. İsim olarak; ܬܢܝܐ "*tnoyô*" [okuma, tekrarlama, resital], ܬܢܝܐ "*tenyô*" [tekrar, tekerrür, anlatma], ܬܢܝܢܐ "*tenyonô*" [ikincil, yinelenen, masal], ܬܢܝܢܘܬܐ "*tenyonus̱(th)ô*" [iki ke tekrarlama, yeniden] anlamlarına gelir. Yine mimli mastar olarak ܡܬܢܝܢܘܬܐ "*mt*

---

[734] İçimden bir his, bu kelimenin Yunanca ζυγωτόν "zygōtós"la aynı anlama sâhip olabileceği yönündedir. Kanaatimce, biri anneden (*oosit*), diğeri babadan (*sperm*) gelen iki eşey hücrenin birleşmesi sonucu oluşan diploit (iki kromozom takımını taşıyan) hücreye verilen ad da aynı kökten olsa gerek. Çünkü iki gametin birleşmesi olayına *zigot* adı verilir. Buna göre Yunanca bu kelimeyle bu anlamda bir ilişki (çift bağlamında) kurmak mümkündür. Yeri olmamasına rağmen, buradan hareketle Kur'ân'da geçen *Tevrat* kelimesinin yukarıda oluşturduğumuz kurala göre okunabileceğini söylemek mümkündür.

[735] Aramca "s̱" sesi aslında "ܬ" Teṣ" dir Arapça'daki "peltek s"ye karşılık gelir. Türkçe'de bu harfi karşılayacak harf yoktur. Bu yüzden biz "th" yazmayı uygun gördük.

nugithlo" [tekerrür eden, tekrarlanan, anlatma], ܡܬܢܝܢܐ "*mtanyonâ*" [anlatan, aktaran, bildiren], ܡܬܢܝܢܐܝܬ "*mtamronoyoyth*" [mükerreren, tekrarlanarak gelen] anlamları er- çok öne çıkmaktadır [736]. Hassano Bar Bahlul, Süryanca etimolojik sözlüğünde ܬܢܝܢ ܢܡܘܣܐ "*tenyon nomuso*" tamlamasını "تثنية السنة اعادة السنة" [tesniyetü's-Sünneti i'âdetu's-Sunneti] [737] şeklinde tercüme eder ki, burada dikkate değer ilk husus; *Namus* kelimesi yerine *Sünnet*'i koymasıdır, bu sünnet, *Şeriat*'tır [738]. İkinci olarak da, "*tenyon*" yanı tekrarlama ve ikileme anlamına "*iâde*" anlamı vermesidir [739].

Talmud'da Aramca olarak "*tenan*" yahut "*tenaynâ*" şeklinde kullanılır ki, bu "Biz çalıştık, eğitimini aldık, öğrendik ve aldık" anlamlarına gelir. Yine "*tanu rabbanan*" [öğretmenlerimiz öğrettiler]. Yine tene (eril)- tanya (dişil) [öğretildi], "*tane pelonî*" [falan şöyle şöyle anlattı, öğretti] kavramları yer almaktadır.

3.2. Tanna [תַּנָּא]: Kelime Aramca'dır. Şu anlamlara gelir: a) Mişna'nın yazıldığı ve kaydedildiği dönemde Yazılı Tora üzerine açıklamaları tekrarlayan öğretmen, b) Tanna'lardan aldığı ifâdeleri ve açıklamaları kuşaktan kuşağa alan ve onları aktaran, anlatan kişi. Tannalar sonrası dönemde Amoralar [740] yanıbaşlarında Yeşivalarda Sözlü Tora'yı iyi bilen ve belleklerinde onu koruyan ve gerek duyduklarında başvuracakları otoritelere sâhiplerdi. Amoraların en büyük avantajı, Tannaların tekrarlayarak aktardıkları bilgilerdeki çelişkileri tartışıp, tutarsızlıkları giderme ve o şerî yasaları ortaya çıkan yeni problemlere uyarlama idi. Kimi zaman bu yürüyen kütüphaneler, "*içi kitaplarla dolu sepetler*" [*şanna dilme sifre*], 'büyük âlimlere' [*tsurba me-rabanan*] [741] aykırı ve zıt ifâdeler serdederlerdi ve onlara Tannaların dünyayı tahrip ettikleri, [*ha-Tannaim meballe 'olam*] [742] söylenirdi, zirâ onlar kendilerini yorum yapmaktan ve tatbik etme şeklinden müstağni olarak sâdece konuyla sınırlıyor-

---

736 R. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford 1903, s. 616.

737 Hassano Bar Bahlul, [illegible], II, s. 2076.

738 *Sunne* ise; müslüman fakihlerce hadis rivâyetlerinden istinbat edilerek şeriatın kuralları anlamındadır. Buna mukabil mişnâ da yahudî bilginler tarafından yazıya geçirilen sözlü yasanın kuralları külliyatını teşkil eder. Bu anlamda Kur'ân'ın kıraati ile sunenin talimi esas olmuştur. Miqrâ bu anlamda kıraat edilen Tora'nın, Mişnâ ise ezbere öğretilen Mişnâ'yla benzerlik arzeder. Mesela Talmud'daki bir ibârede "*qörê we şöneh*" şeklinde geçer ki ilki Tora'yı okuma, ikincisi ise Mişnâ'yı tekrar etmek anlamındadır.

739 Hassano Bar Bahlul, [illegible], II, s. 2076.

740 *Amora* kelimesi "*konuşmak*", "*tefsir etmek*" gibi anlamlara gelir. Talmudik dönemde Filistin ve Bâbil'de yaşamış din adamlarına verilen isimdir. Talmud literatüründe bunların toplam sayısının 3.000 civarında olduğu belirtilir.

741 Meg. 28ab.

742 Sota 22a.

lardı. Yazılı metinler kullanılmaya başlayınca, artık bunlara müracaat edildi ve bu yüzden, tannalar bu metinlerle birlikte sınırlı bir derecede de olsa onların geleneksel anlamını da bir kural olarak taşımayı sürdürdüler[743]. Tabii olarak, Tannaların belleklerinde sakladıkları hususunda yanıldıklarında, Amoralar, Mişna'yı yorumlamada çok güçlük çekmişlerdir. Kendilerinden öncekilerin rivâyetleri arasındaki çelişkileri gidermek onların üstlendikleri en zor iş olmuştur[744]. Tannaim dönemi Hilel ve Şammai'ın talebeleriyle başladı[745]. Bu dönem 210 yıl (M.S.10- M.S.) sürdü. Bu dönemde din bilginleri *Rabbi*, Sanhedrin başkanları ise *Rabban* ünvanını alırlardı. *Tanna* kelimesi "tekrar eden" anlamına gelir. Çünkü o, kendi hocasından öğrenmiş olduklarını hem kendi öğrendiğini pekiştirmek hem de onu başkasına aktarmak ve öğretmek için tekrarlardı. Bu yüzden Tanna adını almıştır[746].

Talmud eğitimi ve öğretiminde *'Tekrar*[747] metodu son derece önemli bir çalışma metoduydu. Zirâ rivâyetleri korumak ve onları zihninde anlamlı kılarak aktarabilmek ve anlamak için bu zarurî kabul edilirdi. Tanna şeklindeki adlandırmayı din bilginleri kendilerine bir tevazu göstergesi olsun diye vermiş olabilecekleri de rivâyet edilir[748]. Bununla beraber Tanna terimi Mişna'da yer almaz. Rabbi diye bilinen din adamları "Haḥam/im" [חכמים] olarak isimlendirilirler. Tanna terimi ilk kez Gema-

---

743 Friedman, *Meḥilta de-Rabbi Işmael*, Viyana 1870, Giriş, s. 40.

744 J.N Epstein, *Mevo'ot le-Sifrut ha-Tannaim*, Magnes Press, Yeruşalayim 1957, s. 521-535.

745 Ouaknin, *The Burnt Book*, s. 42

746 Bkz. J. Bruell, *Mavo ha-Mişnah*, 1 (1876), 43–253; Frankel, *Mishnah*, 47–219; Ḥ. Albeck, *Mavo la-Mişnah* (1959), 216–33; H.L. Strack, *Introduction to the Talmud* (1931); Daniel Sperber, *"Tanna, Tannaim"*, *EJ2*, XIX, s. 505-506.

747 G. Makdisi Ortaçağda İslam dünyasında eğitim sistemini anlattığı eserinde eğitim metodları arasında zikrettiği tekrarın önemine rivâyetler vermek suretiyle pekiştirir ve: *"Eğitim sisteminde tekrarın o kadar önemli bir yeri vardı ki, bir medresenin baş müderrisi yanında bir mu'id, yani kelime anlamı itibariyle bir "Tekrarlayan/Tekrar eden" [Şeyhin söylediklerini hadis meclisinde onun ardından talebelere tekrar eden] bulunurdu."* der. Bkz. G. Makdisi, *Ortaçağda Yüksek Öğretim*, s. 167. Ayrıca Makdisî, *'Müderris Yardımcıları'* başlığı altında "*Mu'id*"in görevlerini detaylı açıklar. Bu hususta geniş bilgi için bkz. a.mlf., *a.g.e.*, s. 283-286. Sahâbenin hadisleri öğrenme metotlarını anlatan Nevzat Aşık da, sahâbenin hadisleri müzâkere ederken tekrarın önemini vurgular. Bkz. Aşık, *Sahâbe ve Hadis Rivâyeti*, s. 97-103. Tekrar, bir bilginin iyice anlaşılması ve hâfızaya yerleştirilmesi için önemlidir. Çünkü iyi öğrenilmeyen ve öğretilmeyen bir bilgi *'Geriye Ket Vurma'*ya sebep olur. Bkz. M. Faruk Bayraktar, *İslâm Eğitiminde Öğretmen Öğrenci Münâsebetleri*, (Yedinci baskı), İstanbul 2008, s.60. Hadis öğreniminde tekrarın önemi için bkz. İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Öğrenimi: Tarihî ve Güncel Boyut*, İstanbul 2011, s. 53. İslâmî gelenekte öğrenmede tekrara yapılan vurgu, Yahudî dini metinlerini öğrenme hususunda da aynı tonda yapılmaktadır: *"Tora'yı öğrenen ve onu müzâkere ile tekrar etmeyen kişi semeresini almayı düşünmeden ekin eken kişiye benzer"* [*TB.*, Sanhedrin, 99a]. Talmud birçok yerde öğrenmede tekrarın önemini gündeme getirir: *"Reş Laqiş kendi öğrenceklerini kırk defa düzenli bir biçimde tekrar etmeyi bir pratik haline getirdi"* (*TB.*, Ta'anit,8a). Bu hususta geniş bilgi için bkz. H.R.Greenberg Fried, *Education in the Bible, The Talmud, and the Prayer Book*, Haziran 1981, s. 83-84.

748 Bkz. Ouaknin, *The Burnt Book*, s. 42.

ra'nın ilk risâlesi olan Berahot 2a'da kullanılır. Tannaim dönemi genellikle beş ya da 6 tabakaya ayrılır. Şimdi her neslin baş üstadlarını kronolojik olarak verebiliriz:

Birinci Tabaka: Bu ilk nesli M.S. 10'da başlatanlar olduğu gibi, bu tarihi M.S. 40 olarak kabul edenler de vardır. Ancak bütün bilginler birinci tabakanın bitiş tarihinin 80 olduğunda hem fikirdirler. Hilel ve Şammai okullarının en önemli hocaları şunlardır: Rabban Gamaliel ha-Zeken, Rabbi Şimon ben Gamaliel ve Yavne Akademisi'nin kurucusu Rabbi Yohanan ben Zakkay.

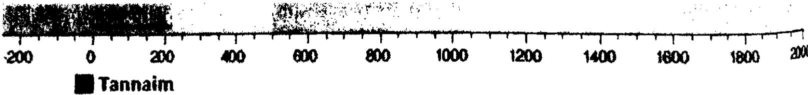
İkinci Tabaka: M.S. 80'den 120'ye ya da 80'den 110'a kadar olan zaman diliminde yer alan râvîleri içerir. Bu neslin baş üstatları şunlardır: Rabban Gamailel II, Rabbi Zadok, Rabbi Eliezer, Rabbi Yoşua, Rabbi Elazar ben Azarya ve Rabbi Yehuda ben Betera.

Üçüncü Tabaka: Bu dilim, M.S.120'den 139 ya da M.S. 110'dan 135'e kadar olan zamanı kapsar. Bu tabakanın en büyük şahısları şunlardır: Rabbi Tarfon, Rabbi Yişmael, Rabbi Akiva, Rabbi Yose ben ha-Galili.

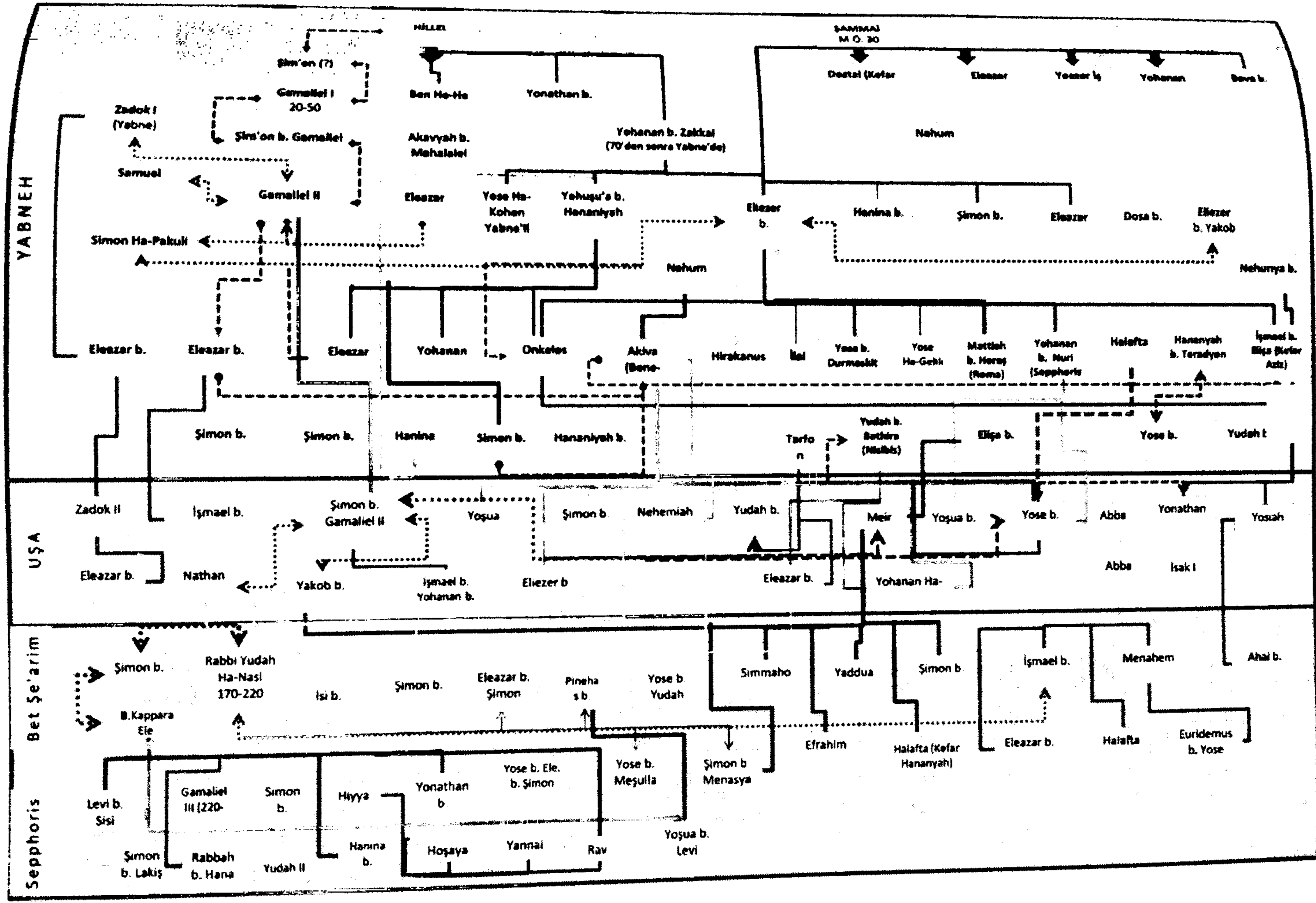
Dördüncü Tabaka: M.S. 139'dan 165 ya da 135'ten 170'e kadar olan zaman dilimini kapsar. Bu neslin önde gelen bilginleri şunlardır: Rabbi Meir, Rabbi Yahuda bar İlay, Rabbi Şimon bar Yohai, Rabbi Eleazar, Rabbi Şimon ben Gamailel*.

Beşinci Tabaka: M.S. 165'ten 200'e ya da M.S. 170'ten 200'e kadar olan tannaların tabakasıdır. Burada Rabbi Yahuda ha-Nasi (Rabbi), Symmachus, Rabbi Şimon ben Eleazar yer alır.

Altıncı Tabaka: Rabbi Yahuda Ha-Nasi'nin çağdaşları ve öğrencileri bu tabakaya dâhil edilirlerse de, onlar Mişna'da zikredilmezler. Ancak onların isimleri Tosefta ve Baraita'da geçer. Onlar Tannaim ve Amoraim dönemi arasında geçişi sağlayan '*ara-tabaka*'dır. Bu dönem M.S. 200'den 220'ye kadar sürer. Rabbi Hiyya ve Rabbi Abba bu neslin en tanıdık hocalarıdırlar.



* İlk tabakada dedenin ismiyle aynı isme sâhip torun.



Tannaim [תנאים]

4.*Amoraim* (אמוראים)

Gemara'nın müellifleri *Amoraim*'dir[749]. Bu tabaka kendilerinden önceki neslin (*Tannaim*) açıklayıcıları ve yorumcularıdırlar[750]. Bu terimin kelime kökü e.m.r [אמר] fiilinden türetilen ve "*söylemek*" anlamına gelen bir kelimedir. Bunların otoritesi Tannaim'e muhalefet edemez. Çünkü Tannaim rivâyetleri taşıyıp derleyen ve orijinal Mişna metnini inşâ eden nesildir, rivâyetleri ve kendileri güvenilir (*sika*) kabul edilir. Amoraim ise tannaların râvîsi[751] ve onların şârihleri, yardımcılarıdırlar[752]. Bir Tanna ilim meclisinde yahut halkın huzurunda ders verdiği esnada râvî ve sözcü, açıklayıcı, aktarıcı konumundaki Amora, Tanna'nın anlattıklarını ilim meclisine ya da halka onların anlayabileceği bir tarzda sesli ve şifâhî bir şekilde açıklama görevini üstlenir[753]. Tannalar kimi zaman rivâyetlerini Amoralara Aramca olarak söyler[754], onun ardından Amora da bu rivâyetleri öğrencilere İbranice açıklayarak tercüme ile aktarırdı[755]. Amoraların bazen kendi sınırlarını aşarak Tanna'nın söylediklerini daha da genişlettikleri[756], hatta öğrencilerden önceden soruları alıp Rabbiye uygun şekilde

---

749 Abraham Moşe Naftal, *ha-Talmud ve-Yotsarav: Dorot ha-Amoraim*, Yavne yayınları -Tel Aviv 1972 (אברהם משה נפתל, התלמוד ויוצריו דורות האמוראים); Halevy, Dorot, 2; Weis, Dor, 3; Bacher, Bab Amor; Bacher, Pal Amor; Bacher, Trad; G.F. Moore, *Judaism in the First Century of the Christian Era*, 2 (1927); H.L. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash* (1931); M. Mielziner, *Introduction to the Talmud* (1925); Hyman, Toledot; Margalioth, Ḥakhmei; J.N. Epstein, *Mevo'ot le-Safrut ha-Amora'im* (1962); M. Beer, *The Babylonian Amoraim: Aspects of Economic Life* (İbranice, 1982); M. Elon, *Jewish Law: History, Sources, Principles* (1994); R. Kalmin, *Sages, Stories, Authors, and Editors in Rabbinic Babylonia* (1994); A..mlf, *The Sage in Jewish Society of Late Antiquity* (1998); A.mlf., "Saints and Sages in Late Antiquity," *Continuity and Change*, ed. Lee I. Levine (2004); Lee I. Levine, *The Rabbinic Class of Roman Palestine in Late Antiquity* (1990); Jacob Neusner, *A History of the Jews in Babylonia* (1965–1970); Jacob Neusner, "The Present State of Rabbinic Biography," G. Nahon &C. Touati (eds.), *Hommage a Georges Vajda* (1980),85-91; Y.Breuer, Tarbiz, 61 (1997),41-59; D. Levine, *Ta'aniyyot Ẓibbur u-Deraşot ha-Ḥakhamim-Halakhah u-Ma'aseh bi-Tekufat ha-Talmud* (2001); E. Diamond, USQR (*Union Seminary Quarterly Review*), 48 (1994), 29-47.

750 Ouaknin, *The Burnt Book*, s. 43-44

751 Tannaimin râvileri, yardımcıları ve sözcüleri gibi görev yapan Amoraim nesli, bir tannanın konuşan dili olarak önemli bir görevi üstlenmişlerdi. Mesela kalabalık bir mecliste Rav Huna'nın halka yaptığı bir hitapta 13 tane amoranın Rav Huna'nın sözlerini sesli olarak tekrarlayarak orada bulunanlara açıkladığı rivâyet edilir. Bkz. *TB*, Ket. 106a.

752 Alyssa M. Gray, "*Amoraim*", *EJd*, II, 88.

753 *BT.*, Yoma 20b'de R. Şila'nın yanında onun anlattıklarını orada bulunanlara aktarıp açıklayan râvinin Rav olması son derece ilginçtir.

754 Bkz *Genesis Rabbah* 10.

755 *BT.*, Sanh. 7b.

756 Salime Leyla Gürkan, "*The Jews as Choosen People: Tradition and Tranformatin*" adlı çalışmasında Yahudileri "*Seçilmiş Halk*" bağlamında Rabbanî litaratürde erken Tannaim ile müteahhirun Amoraim nesillerinin bu husustaki metinlere yaklaşımlarındaki metodik farklılığa işâret eder. Bkz. Gürkan, *a.g.e.*, s. 33-34, Routledge Jewish Studies Series, New York 2009.

...çin onları kendince düzenlediği bile olurdu[757]. İlaveten Amoraım nesli, ...n aktardığı Hukukî kuralları (*Halaha*) anlaşılır kılmak ve sonuca ulaşmak ... türünden menkıbeleri de araya katmaktan geri durmamışlardır[758]. Bu ...adis râvilerin rivâyette tasarrufta bulunarak kendilerinden bazı sözleri met... yahut rivâyetleri anlaşılır kılmak adına uzatmalarına yahut başka sebep...m, te'hîr ve taqsîrine benzetilebilir[759].

...İmlâ meclislerinde mümlî[760], müstemlî[761] ve talebenin görevlerini şöyle sı...mümkündür: 1. *Mümlî*: "a. Güzel hitapda bulunması, (...) b. Karşısındaki ...lerin seviyesine dikkat etmesi, c. Özellikle ibâdet konularını içeren hadisleri ...elâtla alakalı hadisleri öncelikli olarak vermeye çalışarak, daha sonra amel...iletlerine dâir hadisleri ve hayra, Allah'ı zikretmeye, dünya hayatında zühde ...eden hadisleri imlâ etmeye geçmesi gerektiği. d.Anlaşılmayan bir ifâde oldu...ı bunu mutlaka (*dinleyiciye*) açıklaması. e. İmlâyı hikâye, nükte ve şiirlerle ...esi" gerektiğini söyler. 2. *Müstemlî*: a. Sesinin gür ve pürüzsüz olmasına dik...mesi, b. Sesinin net bir şekilde duyulabilmesi için yüksek bir yerde oturması, ...isleri yazanların [yahut dinleyenlerin] isteği üzerine duymadıkları cümleleri ...ileri [kelimeleri] tekrarlayarak açıklama yapması" gerekir[762].

---

757 TB, Sota, 40a.
758 TY, Ber. 4:3, 7c.
759 ...ri tasarrufları hakkında geniş bilgi için bkz. Süleyman Doğanay, *Hadis Rivâyetinde Râvî Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler*, (Doktora tezi), Kayseri 2006; Ahmet Tahir Dayhan, *Hadislerde Tashîf ve Tahrîf*, DEÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2005; Bünyamin Erul, *"Tasarrufâtu'r-Ruvâti fi Mutûni'l-...rvîyyât (Rivâyet Metinlerinde Ravilerin Tasarrufları)" AÜİFD*, XLII, (2001), 173-212.
760 *Mümlî*: İmlâ'dan ism-i fail olup "imlâ eden, dikte ile yazdıran" anlamına gelen mumlî, hadis meclisle...inde, hadis dinlemek veya yazmak maksadıyla toplanan topluluğa kitabından veya hafızasından ...yarak hadis yazdıran şeyh yahut muhaddis karşılığı kullanılan bir terimdir. Bazen hadis yazacak ...luğun çok kalabalık olması ve geniş bir alanı kaplamasından dolayı mumlînin sesinin uzakta ...anlar tarafından duyulmaması, imlâ sırasında mustemlî tabir olunan yüksek sesli aracılar kulla...masına yol açmıştır. Bunlar, mumlî (şeyh/hoca)nin okuduğu hadisleri yüksek sesle tekrarlayarak ...ta oturanların daha iyi duymalarını sağlarlardı. Bkz. Talat Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s. 279
761 *Müstemlî*: Mustemli bir hadis hocasından hadis yazdırmasını istemek anlamına gelen istimlâdan ism-i ...olup, bu anlama uygun olarak hadis yazmak (dinlemek de belki) isteyen talebeye işâret eder. Istı... hadis imlâ eden şeyhin sözlerini, hadis yazan talebeye duyurmak için daha yüksek sesle tekrar... kimseler hakkında kullanılır. Bkz.Talat Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s.333. Bunlar rivâyetlerin bü...kalabalıklara duyurulmasında aracı görevi yapan (mikrofon) kişilerdir.
762 ...ttin Yağmur, *Hadis Literatüründe Emâlîler ve Ebu'l-Fazl İbnu's-Şıhne'nin el-Emâlî'l-Muhibbiyye...lerinin Edisyon Kritiği*, s.8-9. Burada mümlî ve müstemlî'nin hadis imlâ meclislerindeki görevleri ...oraîm neslinin tannaîm'in rivâyetlerini mecliste bulunanlara şifâhen-sesli olarak duyduklarını ...ma meselesi başlı başına mukâyese edilecek önemli bir konudur.

Hadis Metodolojisinde Hz. Muhammed'den gelen rivâyetlerin ilk tanıkları olan Sahâbe tabakası da, Hadis ve Sünnetin inşâında yer aldıklarından onlar da kendilerinden sonraki Tabiun ve sonraki nesillerin tenkidlerinden dînî kaygılarla muaf tutularak *"Sahâbenin tamamı adalet ve zabt sıfatları itibariyle sorgulanamaz"* hükmüyle koruma altına alınmıştır[763]. Sözlü rivâyet olgusunun bir başka yanı da, ashabın Hz. Muhammed döneminde sâdece söz, fiil ve onamadan ibaret olmayan Hz. Muhammed dönemi kimi hâdiseleri, kendi anlam dünyaları ve anlama düzeylerine göre rivâyet etmeleridir ki, bu da rivâyetin formunun oluşumu anlamak açısından önemlidir.

Talmudî dönemde hem Filistin (*Eretz Israel*) hem de Babil'de Amoralar yer almıştır. Mesela Avdan, R. Yehuda ha-Nasi'nin amorası iken[764], R. Pedat da R. Yose'nin amorası olarak görev yapmıştır[765]. Mar b. R. Aşi, Amoraim neslinin son şahsı olarak kabul edilir[766]. Amoraim nesli, iki geniş coğrafi merkezde yer almıştır: Babil ve Filistin. Eretz İsrael'in Amoraimi, Nasi tarafından atanırdı ve kendisine Rabbi ünvanı verilirdi. Babil Amoraimi ise sâdece Rav ya da Mar ünvanını taşırlardı. Amoraim dönemi, Rabbi Yahuda ha-Nasi'nin ölümüyle başlar, Babil Talmudu'nun yazılmasına kadar yani III. yüzyılın başından V. asrın sonuna değin sürer[767]. Her iki Talmud'da da Amoraim, daima Tannaim'den ayrı olarak zikredilir[768]. Hatta Babil Talmudu, Filistin bölgesinde yer alan Amoraim'i *"Amora'ei de-ma'arava"* [אמוראי דמערבא] şeklinde Batıda bulunan İsrail Toprakları (Eretz İsrail)'ndaki Amoraim şeklinde belirgin bir şekilde ayırım yapar[769]. Filistin bölgesindeki birçok Amoraim *"Rabbi"* ünvanını taşırken, Babilli Amoraim "Rav" ünvanını taşırlardı. Bunun dışında Babil ve Filistin'de bulunup da her iki ünvanı almayan râvî amoraim de mevcuttur. Filistin'de *"Rabbi"* ünvanı geleneksel olarak Başkan (Nasi) yahut Sanhedrın tarafından verilirdi. Ancak, *Rabbi, Rav, Mar* gibi ünvanların Babil ve Filistin bölgelerinde konuşulan diller (Aramca, Süryanca, İbranca) ve onların lehçeleriyle de ilişkili olduğu da söylenebilir.

---

763 Bu hususta geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. H. Musa Bağcı, *Hadis Rivâyetinde Sahâbenin Kavranma ve Nakletme Sorunu*, Ankara 2004.
764 *TY.*, Ber. 4:1, 7c.
765 *TY.* Meg. 4: 10, 75c.
766 *TB.* Kid., 31b.
767 Alyssa M. Gray, *"Amoraim"*, *EJd*[2], II, 90.
768 *TY.*, Ber. 1:1, 2c; *TB.*, Eruv. 7a; Sanh. 6a, 33a.
769 *TB.*, Şab. 21b, 96a, Ket. 80a.

Hadis Metodolojisinde Hz. Muhammed'den gelen rivâyetlerin ilk tanıkları olan Sahâbe tabakası da, Hadis ve Sünnetin inşâında yer aldıklarından onlar da kendilerinden sonraki Tabiun ve sonraki nesillerin tenkidlerinden dînî kaygılarla muaf tutularak *"Sahâbenin tamamı adalet ve zabt sıfatları itibariyle sorgulanamaz"* hükmüyle koruma altına alınmıştır[763]. Sözlü rivâyet olgusunun bir başka yanı da, ashabın Hz. Muhammed döneminde sâdece söz, fiil ve onamadan ibaret olmayan Hz. Muhammed dönemi kimi hâdiseleri, kendi anlamı dünyaları ve anlama düzeylerine göre rivâyet etmeleridir ki, bu da rivâyetin formunun oluşumu anlamak açısından önemlidir.

Talmudî dönemde hem Filistin (*Eretz İsrael*) hem de Babil'de Amoralar yer almıştır. Mesela Avdan, R. Yehuda ha-Nasi'nin amorası iken[764], R. Pedat da R. Yose'nin amorası olarak görev yapmıştır[765]. Mar b. R. Aşi, Amoraim neslinin son şahsı olarak kabul edilir[766]. Amoraim nesli, iki geniş coğrafi merkezde yer almıştır: Babil ve Filistin. Eretz İsrael'in Amoraimi, Nasi tarafından atanırdı ve kendisine Rabbi ünvanı verilirdi. Babil Amoraimi ise sâdece Rav ya da Mar ünvanını taşırlardı. Amoraim dönemi, Rabbi Yahuda ha-Nasi'nin ölümüyle başlar, Babil Talmudu'nun yazılmasına kadar yani III. yüzyılın başından V. asrın sonuna değin sürer[767]. Her iki Talmud'da da Amoraim, daima Tannaim'den ayrı olarak zikredilir[768]. Hatta Babil Talmudu, Filistin bölgesinde yer alan Amoraim'i *"Amora'ei de-ma'arava"* [אמוראי דמערבא] şeklinde Batıda bulunan İsrail Toprakları (Eretz İsrail)'ndaki Amoraim şeklinde belirgin bir şekilde ayırım yapar[769]. Filistin bölgesindeki birçok Amoraim "*Rabbi*" ünvanını taşırken, Babıllı Amoraim "Rav" ünvanını taşırlardı. Bunun dışında Babil ve Filistin'de bulunup da her iki unvanı almayan râvî amoraim de mevcuttur. Filistin'de "*Rabbi*" ünvanı geleneksel olarak Başkan (Nasi) yahut Sanhedrin tarafından verilirdi. Ancak, *Rabbi, Rav, Mar* gibi ünvanların Babil ve Filistin bölgelerinde konuşulan diller (Aramca, Süryanca, İbranca) ve onların lehçeleriyle de ilişkili olduğu da söylenebilir.

---

763 Bu hususta geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. H. Musa Bagcı, *Hadis Rivâyetinde Sahâbenin Kavrama ve Nakletme Sorunu*, Ankara 2004.

764 *TY.*, Ber. 4:1, 7c.

765 *TY.* Meg. 4: 10, 75c.

766 *TB.* Kid., 31b.

767 Alyssa M. Gray, "*Amoraim*", *EJd²*, II, 90.

768 *TY.*, Ber. 1:1, 2c; *TB.*, Eruv. 7a; Sanh. 6a, 33a.

769 *TB.*, Şab. 21b, 96a, Ket. 80a.

Bu dönem kimi müelliflerce 6 tabakaya ayrılır. Bazı müellifler de bu dönemin en önemli üstadının fonksiyonun sona ermesine uygun olarak 6, 7 hatta 8 tabakaya kadar ayırma yoluna gitmişlerdir[770]. Talmud'da zikredilen Amoraimin sayısı yüzlere varır[771]. Burada her tabakadan en önemli hocaları vermek isteriz[772]:

İlk Tabaka: Amoraim nesli üçüncü tabakaya değin hem Filistin hem de Babil'de olduklarından bunları iki grupta inceleyeceğiz: *a)* Filistin'de /Eretz İsrael (M.S. 219-279): Rabbi Hanina Bar Hama (180-260); Rabbi Yohanan (199-279); Rabbi Şimon ben Lakiş (Reş Lakiş); Lidda Akademisi'nin başkanı Rabbi Yoşua ben Levi[773]; Rabbi Aphes; Levi bar Sisi; Hiskiya ve Rabbi Simlai. *b)* Babil'de (M.S. 219-257)[774]: Rav (175-247); Şmuel (180-257) ve Mar Ukba (Roş ha-Gola: Re'sü'l-Calut).

İkinci Tabaka: *a)* Filistin'de (M.S. 279-320): Rabbi Eleazar ben Pedath, Rabbi Ammi, Rabbi Assi; Rabbi Hiyya bar Abba; Rabbi Şimon bar Abba; Rabbi Abbahu ve Rabbi Zeira. *b)* Babil'de (257-320): Rav Huna (212-297); Rav Yahuda bar Ezekiel (199-299); Rav Hisda; Rav Şeşet; Rav Nahman bar Yakob; Rabbah bar Hana ve Ula bar Yişmael.

Üçüncü Tabaka: *a)* Filistin'de (320-359): Rabbi Yeremya; Rabbi Yonah ve Rabbi Yose bar Zabda. *b)* Babil'de (320-359): Rabbah bar Huna; Rabba olarak bilinen Rabba bar Nah(a)mani (270-330); Rav Yosef Sinayi (?-333); Abbaye (280-338) ve Rava (299-359).

Dördüncü Tabaka Babil Amoraimi (375-385): Bu tabakada olan Babil Amoraimini akademilerine göre ayıracağız: *a)* Sura Akademisi: Rav Aşi; *b)* Pumbedita Akademisi: Rav Zevid (337-385); Rav Dimi (385-388); Rafram bar Papa (388-394); Rav Kahana bar Talifa (394-411); Mar Zutra (411-414); Rav Aha bar Rabbah (414-419) ve Rav Geviha (419-433). *c)* Nehardea Akademisi: Ameimar (390-422).

---

770 EJd'da Amoraim sekiz tabakaya ayırılır: İlk tabaka M.S. 220 ila 250 arası hem Filistin hem de Babil'de etkinlik göstermişlerdir. Filistin'de: R. Hanina b. Hama "*Sepphoris Konsili'nin başkanı*"; Oşayah Rabbah "*Kayseriye Akademisinin başkanı*"; R. Yannay ve R. Yoşua b. Levi "*Lidda Akademisi'nin başkanı*" olarak bulunmuşlardır. Bkz. *EJd*, *"Amoraim"*, II, 89.

771 Sayısı 2000'in üzerinde bir Amoraimden söz edilse de, râvî tenkidinin az gelişmişliği yüzünden isimleri rivâyet esnasında çoğunlukla biribirine karıştırılarak aktarılmıştır. Bkz. Alyssa, *"Amoraim"*, *EJd*, II, 90.

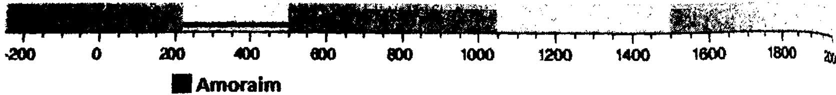
772 Talmud Tarihi ve Usûlü'ne dâir devam eden çalışmamızda detaylı olarak Talmud Râvîler Tabakatı (Ricâli)nı ele alacağımızdan burada sözkonusu hususta farklı tasnif ve değerlendirmelere girmemeyi daha uygun gördük.

773 Alyssa M. Gray, *"Amoraim"*, *EJd*², II, 89.

774 İlk tabaka olarak Babil'de.

Beşinci Tabaka Babil Amoraimi (427-468): *a)* Sura Akademisi: Mar Yeimar (43?-443); Rav İdi bar Avin (432-452); Mar bar Rav Aşi (455-468) ve Rav Aha Midifti. *b)* Pumbedita Akademisi: Rafram II (433-443); Rav Rehumey (443-456) ve Rav Samma bar Rabbah.

Altıncı Tabaka Babil Amoraimi (468-500): *a) Sura Akademisi*: Rava Tosfa'ah (468-474); Sura Akademisinin son amorası Ravina bar Huna (488-499). *b) Pumbedita Akademisi*: Akademinin son amorası Rav Yosef (475-520)[775]. Amora müessesesi [ilk zamanlardakiyle aynı olmasa da] XII. yüzyılın sonuna değin "*Meturgeman*" adıyla görevlerini yapmayı sürdürmüşlerdir[776].





[775] Ouaknin, *a.g.e.*, s. 43-44.
[776] Bkz. Regensburglu Petahya, *Travels of Rabbi Petachia* (1856), s. 16-17; Şmuel Safrai, "*Amora*", *EJd*, II, s. 89.

HUNA II
y. 250

NATHAN I
y. 265

NEHEMYA I
y. 290

M UKBA II
y. 320

HUNA MUR
y. 345

ABBA
y. 360

NATHAN II
y. 385

KAHANA I
y. 407

HUNA IV
y. 430

MAR ZUTRA
y. 450

KAHANA II
y. 460

HUNA V
y. 468

HUNA VI
y. 495

M. ZUTRA II
y. 510

NEHARDEA AKD.

Abba b.
Abba

Samuel

Asai

SURA ve NARES AKADEMİSİ

Rav
ö. 247

Adda b.
Ahavah
250

Kahana I
250

Abba b.
Avina 250

Hiyya b.
Rav 250

Ketina
270

Giddel
270

Huna
254-294

Hiyya b. Aşı
270

Hanan b.
Rabbah
270

Yer b.
Abba

250

250

Rabbah
b. Huna
309-322

Hisda
299-309

Hamnuna
280

Samuel b.
Şilat 270

İsaq b. Samuel
b. Marta
250

Rabbah b.
Hana

Yudah b.
Samuel b.

Rabbah b.
Ahavah
280

Ula b. İşmael
427-432

Yudah b.
Ezek

Mattna
270

MAHOZA AKD.

Şeşet
260

Rahba
300

Menasseh
300

Rabbah
b.

İsak b. Yudah

Huna b. Hiyya
299-309

Yosef b.
Hiyya

Nahman b.
Yaqub
ö. 320

Yosef b. Hama

Nahman b Hisda
310

İdi b. Avin

Abbaye
333-338

Aha b. Yaqub
325

Mar Zutra I

Beban b.
Abaye

Adda b. Ahavah II
330

Papa
363

Rava
338-352

Rami b.
Hama 320

Zevid
373-385

Dimi (385-388)

M. Ukva b.
Hama
375

Nahman b.
İsak
352-356

Rafram
388-395

Ameimar
380

Hama
358-377

Huna b.
Yehuşua
370

Kahana II
375

Yehuşu'a b. İdi
400

Şeşet b. İdi
350

Kahana
395-414

Papa
358-371

Aha b.
Rabbah

Ravina I
400

Aşı
376-427

Yelmar
427-432

Mar Zutra
415

Geviha (Bei-Katilli)
419-433

Rafram (Pumbedita'dan)
427-432

Rehumei
443-456

Samma b. Rabbah
456-476

Yosef
476 -?

YENİ NEHARDEA AKADEMİSİ

İdi b Avin
432-452

Nahman b. İsak
452-456

Mar b. Rav Aşı
455-468

Rabbah Tosfaah
468-470

Ravina b. Huna
470-489

Amoraim [אמוראים]

5. Stammaim [סתמאים] (Meçhul Râvîler) Devri

Talmud'un yazılı halde son hâlini alması meselesi ele alınırken eleştirel Talmud araştırmasının esaslı iki yazınsal zemin üzerine inşâ edildiğini akıldan çıkarılmamalıdır. Bunlardan ilki Amoraim (M.S. 200-450) diye isimlendirilen din bilginlerine atfedilen "*meimrot*" [מימרות] denilen rivâyetler ve diğeri ise hiçbir isme atfedilemeyen "*stam ha-Talmud*" anonim yazın metaryali [סתם התלמוד]. Bu yazınsal tabakalar üslup açısından biribirinden farklıdırlar: Belli bir kaynağa isnâd edilen rivâyetler özlü, hukuksal müsellem ifâdeler olarak kendilerini gösterirken; kaynağı bilinmeyen materyaller mantıksal uslamlamalar, yorum, şerh ve analiz uslûbuna sâhiptirler. Çünkü meçhul kaynaklı olan rivâyetler, genelde kendi lehinde olan metindeki bir bağlamı ve ona dâir analizi sağlamlaştırma çabasında olduklarından edebî üslûbu açısından önceki neslinkinden farklılık arz eder. *Stam ha-Talmud* bir anlamda isnâdlı rivâyetleri düzenleme yahut bu rivâyetleri tashih etme görevini icra eder[777].

Talmud âlimleri iki yazınsal zeminin üslûp açısından değil ancak kronolojik olarak farklı oldukları hususunda icma etmişlerdir. Meçhul tabakayı oluşturan din bilginleri, Amoraim-sonrası [*Talmud*] musahhih ve müellifleri anlamında "*Stammaim*" [סתמאים] olarak adlandırılmışlardır[778]. Babil Talmudu'nun redaksiyonu ve son şeklini almasında *Stammaim* râvî-dârîlerin son derece önemli rollerinin olduğunu söylemek[779] abartılı olmayacaktır. Çünkü kendilerine kadar ulaşan kimi tashihe muhtaç metinlere son halini vermek görevi tabii olarak onlara kalmıştı. Onlar halefleri için kaydettikleri rivâyetleri pasif-nakilci edasıyla değil gerektiğinde kendilerini sınırlamaksızın Amoraimin kapalı bıraktığı müşkil meseleleri anlaşılır kılmak için ölçülü bir şekilde gerekli veciz açıklamaları hatta bazen de kapsamlı tartışmaları ve tefsiri de bilinçli olarak tasarlayıp metnin konteksine uygun olarak yerleştirmişlerdir. Halivni'nin, Stammaim tabakası için sarfettiği *"Onların elleri Talmud'un her yerinde ve her şey (sanki) onlardan gelmiş gibi."*[780] sözü, bu râvî-dârî (*aldıkları rivâyetler üzerinde bilinçli davranan ve onları yorumlayarak nakl eden*) tabakanın Babil Talmudu üzerindeki otoritelerini ve son halini almasındaki emeklerinin inkar edilemez derecede önemli olduğunu ifâde eder.

Amoraim tabakasını takip eden Savoraim neslinin, daha önce yapmış oldukları

---

777 J.L.Rubenstein, *Creation and Composition: the Contribution of Bavli Redactors*, s.1.

778 Bkz. Jeffrey L. Rubenstein, *a.g.e.*, aynı yer.

779 Tartışmalar için bkz. Adam H. Becker, *The Comparative Study of "Scholasticism" in Late Antique Mesopotamia: Rabbis and East Syrians AJS Review* 34:1 (Nisan 2010), 91–113, s.96-97.

780 David Weiss Halivni, *Meqorot u-Mesorot*, Jewish Theological Seminary, Yeruşalayim 1982, s. 11.

uzun, karmaşık ve geniş halakık sugyot'ta yaptıkları gibi. Babil Talmudu'nda yer alan Agada türünden rivâyetlere idracda bulunarak *'agadik sugyot'*u meydana getirmişlerdir[781]. Aslında kendilerinden önceki neslin, halaha ile doğrudan alakalı olmayan bir takım anlatıları (*agadaları*) etrafındakilere çeşitli sebeplerle anlattıklarını inkâr edemeyiz. Bu anlatıların bir kısmını, muhtemelen ne Tannaim ne de kendilerinden sonraki Amoraım nesli kayda geçirmişti. Ancak sonraki nesillerce şifahî olarak rivâyet edilen bu türden bilgi malzemesi, Talmud'u son redakte eden Stammaim tarafından değerlendirilerek asıl metne nihâî şekli verme ve düzenlemede yardımcı malzeme görevi yapmıştır.

Stammaim neslinin faaliyetlerini ve metinler üzerindeki şeklî ve muhtevaya dâir tasarruflarını şimdi hadis rivâyet metodunda râvîler tabakasında mânâ ile rivâyet bağlamında nasıl geliştiğini kritik ederek ele alalım:

Hz. Muhammed devrinde hadislerin yazılıp-yazılmadığı ile ilgili rivâyetler '*anlam-bağlamı*' içerisinde okunduğunda neredeyse tamamının sâdece yazı-destekli sınırlı bir kayıdla ele alındığı âşikardır. İlk râvî olarak sahabîlerin, sünnet-hadisleri teknik ve metodik davranmaksızın; 1. Hz. Muhammed'den bizzat aldıklarından (*Dolaysız [Doğrudan]-rivâyet*), 2. Başka sahabîlerin kendilerine Hz. Muhammed'den [gördükleri, duydukları, işittikleri ve anladıklarından] dolaylı-anlatımından (*Dolaylı-rivâyet*), 3. Gördüklerinden, (*Görgü-şâhitliği-rivâyeti*) 4.İşittiklerinden, (*Kulak-misafiri-rivâyeti*) 5. Duyduklarından (semâ'î-rivâyet) ve belki 6. Bir hâdiseyi kendi anlamak istedikleri gibi kurguladıklarından (*Kurgulanmış-rivâyet*) hareketle hayatın içindeki haliyle metne indirgemeksizin sonraki Tabiûn nesline şifâhî tarzda –çok azı yazılı olarak- aktarmaya gayret ettiklerini söyleyebiliriz. İlk neslin okuma-yazma hususundaki tutumları olumsuz gözükmektedir. Onlar (*sahâbe*) hadisleri görme, duyma, işitme, gördükleri ve şâhid olduklarını yorumlayarak aktarırken bunları nakletme esnasında –mânen aktarma ameliyesinde- anlayabildiklerini, akıllarında kaldıkları kadarıyla/şekliyle, melekeleri ve kabiliyetleri nispetinde orada bulunmayanlara yahut sonraki nesillere *–zamanın yıpratması altında-* aktararak nakıl yakıasının ilk öznesi olmuşlardır. Bu anlamda kendi aralarında en azından fitne olayları[782]

[781] Bu hususta detaylı bilgi için bkz. Halivni, *"Al Dereḥ hcqer ha-sugya"* (Sugya'nın Eleştirel İncelenmesine Dair Metod Hakkında), *Mehqarim u-Meqorot* içinde (ed. H. Dimitrovski), New York 1972, Jewish Theological Seminary, s. 283-321.

[782] Özellikle Hz. Osman'ın hilâfetiyle başlayan fitne olayları ve İslam toplumunun siyasal çalkantıları

baş gösterinceye değin sıkı bir *'rivâyet tedkiki'*ni bilinçli olarak uygula[ya]mazken, İslam'ın teşkil ve teşekkül döneminde ve rivâyetlerin oluştuğu esnada bu Peygamber Bilgisinin akıbetinin ne olduğu sorusu, politik-tarihsel-sosyolojik-psikolojik tahliller eşliğinde teknik açıdan incelenmeye muhtaçtır. Arapların engin hâfızasından söz eden abartılı rivâyetlere gelince; bunları en azından o dönemin Müslüman olmuş bütün sahabîleri için sözkonusu etmek imkânsızdır. Bunun yanında mevkûf bir rivâyetin (*sahâbe sözünün*) râvînin hata eseri yahut kasıtlı olarak aktarırken merfû (*Peygamber sözü*) olarak aktarması, rivâyetin orijini meselesinde önemli bir sorun doğurmuş ve bu mesele içinde çıkılmaz bir noktaya vardırılmıştır.

Van Ess, İslâm'ın ilk döneminde sözlü ve yazılı rivâyet meselesini irdelediği makalesinde: "İlk dönemde (*rivâyetlerin*) yazılı (*olarak nakledilmiş*) olması hiçbir şekilde (*rivâyetlerin*) sahîh olmasını garanti edemez"[783] derken aslında dikkatlerden kaçan bir hususa da işâret eder. Schoeler, Van Ess'in bu yorumunu sürdürerek bir dilemma sunar: "İslâmî rivâyetlerin yazılı temeli olmasından dolayı, eserlerin rivâyetinin yüksek oranda doğru olduğu görüşünü savunan Goldfeld dahi diğer yandan metinde ve içerikte eklemelerin, kısaltmaların, metin üzerinde çalışmaların, süreç içerisinde kuraldışı değişmelerin engellenmediğini teslim etmektedir. Ancak Golfeld'in görüşüne göre bütün bu değişiklikler, geniş bir şekilde kabul görerek son şeklini alan metnin, kendi asıl özelliğini asla tam olarak (!) kaybetmeyeceği bir şekilde râvîler tarafından *"kontrol edilmiş"*tir[784], der.

Özafşar'ın, *Hadisi Yeniden Düşünmek* adlı eserindeki sonuç cümlesi *isnâd* ve *metin*deki bu tür sorunları özetlemesi açısından son derece önemlidir:

"İsnâd ile ilgili olarak, bu rivâyetlerin çoğunda karşı karşıya gelinen durum, mevkûf haberlerin merfû, mürsellerin muttasıl hâle getirilmesidir. Bunun yanında, hemen hemen her isnâd râvîleri açısından tenkid edilmiştir. Tabii ki bu durum, haberlerin sahih ve zayıf-

hakkında bilgi için bkz. Ahmet Akbulut, *Sahâbe Devri Siyasî Hâdiselerinin Şekillendirdiği Kelam Meseleleri*, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Danışman: M. Sait Yazıcıoğlu), Ankara 1988 (Doktora tezi), s. 131-163; s. 163-169 (Hz. Osmanın öldürülmesi meselesi).

783 J.Van Ess, *Zwischen Hadit und Theologie. Studien zum Entstehen Prädestinatianischer Überlieferung*, Berlin, New York 1975, s. VII (Yukarıda alıntıladığımız tercümede parantez içi eklemeler bize ait olmakla beraber Gregor Schoeler'in Nimetullah Akın tarafından *"İslam'ın İlk Döneminde Sözlü ve Yazılı Rivâyeti Sorunu"* adıyla Türkçe'ye Almanca'dan çevirilen makalesinin s.193/110. dipnotundan naklen alınmıştır.) Bkz. aynı. *AÜİFD*, XLVII (2007), Sayı II, s.171-196.

784 G. Schoeler, *a.g.m.*, aynı yer.

...tin konusunda farklı sonuçlara sebep olmaktadır. Metin *ile ilgili problem çok daha girifttir. Hemen bütün versiyonlardaki haber metinlerinin şu veya bu oranda birbirinden farklı olması,* takdîm, te'hîr *ve ziyâdelerin bulunması; bazılarında,* Peygamber sözü *olarak nakledilen ifâdelerin, bazı kanallarda* râvînin kendi sözü *olarak gözükmesi; zaman içeri-* [illegible]*ak daha önce* açıklama *ve* yorum *olarak dile getirilen ilâvelerin,* metnin aslına dâhil edilmesi; sıradan ifâdeler*in birer* fıkhî ilke *ve* prensip *şeklinde formüle edilmesi; bir hadisin birbirinden çok* farklı kontekst *ve konularda* yorumlanması*, gibi hususlardır*"[785].

Hadis râvîlerinin hem isnâd hem de metin üzerinde yaptıkları tasarruflarla, *Talmud* rivâyet tabakasında yer alan *Soferim, Tannaim* ve *Amoraim* nesillerinin *Yazılı Tora* ve *Mişna* üzerindeki rivâyetlerini yazılı ve sözlü olarak rivâyet metoduyla alan *Savoraim* ve *Stammaim* nesillerinin tasarruflarının biribirinden farklı olduğunu söylemek -en azından şekil açısından- doğru bir yargı olmasa gerek. *Stammaim* nesli Talmud'un redaksiyonunun son aşamasında yer aldıklarından hem halaḫa türü dînî-hukukî metinleri şekillendirme ve formüle etme hususunda tasarrufta bulunmuşlar, hem de *agada* (olağanüstü menkıbevi rivâyetler) türü fezâil rivâyetlerini bu metinlerin arasına uygun edebî üslûpla sokuşturmalar-müdrecler tarzında yerleştirmişlerdir.

Bu neslin Talmud'a katkıları[786] tartışmasız olsa da, orijinal metne hangi yorumları yaptıkları ve hukukî metinler üzerinden ne tür tasarruflarda bulundukları tam olarak tesbit edilememekte ya da tesbit edilmesinde güçlük çekilmektedir. Bu türden olmak kaydıyla hadis râvîlerinin hadislerin asıl metnine katkı ve kattıklarının müsbet ve menfi anlamda tesbit edecek bir değerlendirme ölçütümüz henüz yok gibi durmaktadır[787].

---

785 Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 340-341 (metindeki *bolt*-düz ve *bolt-italik* vurgular önemli yerlere dikkat çekmesi tarafımızdan yapılmıştır)

786 =*kattıkları.*

787 Rivâyetlerin râvîlerin kısmî de olsa tasarrufları altında geliştiğini söylemek zorlama bir ifâde olmasa gerek. Zirâ sonradan ortaya çıkan yahut çıkacak hâdise'ler üzerine hadis'ler üretildiği rivâyet ilmi hadisin tanık olduğu bir gerçekliktir. Nitekim siyasî ve sosyal hâdiselerin rivâyet malzemesini şekillendirdiği ile ilgi şu çalışmalar bu hususu teyid eder gözükmektedir: İsmail Hakkı Ünal, *"Hz. Peygamber'in Dilinden Konuşturulan Tarih: 'Yere Batırılacak Ordu' Rivâyeti", İslâmiyât,* 1/2, (1998), 39-51; Bünyamin Erul, *"Hz. Peygamber'in Risalet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım", Diyanet İlmi Dergi* (Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav) Özel Sayısı), Ankara 2000, 33-66; Ali Dere, *"Rivâyet Malzemesinde Toplumsal Değişimin İzleri", İslâmiyât,* 1/2, (1998), 11-37; Hüseyin Kahraman, *"Fıkhî Düşünce ve Mezhepleşme Sürecinin Hadis Metinlerine Etkisi", İslâmî Araştırmalar Dergisı,* 19/4, (2006), 583-597; Hasan İbik, *İstanbul'un Fethi Hadisi -Hadis İlmi Açısından ve Tarihî Perspektiften Bir Değerlendirme-* İlâhiyât Yay., Ankara 2004; Mehmet Paçacı, *"Hadiste Apokaliptisizm veya Fiten Edebiyatı", İslâmiyât,* I/1,

Elimizde mevcut hadis mecmualarının içerisinde sahâbe neslinin bütün rivâyetleri geçerli ve metin olarak katkısız kabul edilse dahi, sonraki Tabiûn ve Tebe-i Tabiûn ve Etbâ'-ı Tebe-i Tabiîn nesillerinin bu ilk nesilden (ashâb) almış olduklarını, alamadıklarını, eksik aldıklarını yahut bir şekilde dolaylı olarak kendilerine ulaşan nakiller (yazılı ve sözlü olabilir) üzerinde ne tür bir tasarrufta bulundukları, tasarrufta bulundukları metinlerin ahkâma dâir olanlar mı yoksa fezâil kabilenden mi olduğu meselesi hadis metinlerinin karşısında duran önemli bir sorundur.

Siyer literatürünü incelediği çalışmasında Şaban Öz rivâyetlerde değişim sürecini *İçerik* ve *Kaynak Genişlemesi* şeklinde iki başlık altında ele almaktadır. Ona göre Siyer literatürü, zamanla doğru orantılı olarak devamlı bir surette malzeme açısından genişleme göstermiştir. Öz, siyer malzemesinin ilk risâleleri cem', tasnîf, telif ve tedvîn dönemlerinde hem içerik hem de kaynak olarak alabildiğince genişleyerek ve değiştiğini iki kısma ayırmak suretiyle inceler[788]:

a-İçerik Genişlemesi: Metinsel genişleme de diyebileceğimiz, siyer rivâyet literatürünün içeriğinin genişlemesi, aslında oldukça erken dönemde başlamıştır. Hz. Muhammed'den sonraki dinî, siyasî, askerî, içtimaî ve iktisadî hâdiseler, rivâyet malzemesinin içeriğini etkilemiş, yeni unsurların idhali veya mevcut unsurların ihracı sonucunu doğurmuştur.

Başlangıçta siyasî içerikli olan hâdiselerin zamanla dinî bir içeriğe büründürülmeleri, tarafların kendi düşüncelerinin temellerini Hz. Muhmmed'e -söz veya sîretidayandırma gayretleri, bütün İslâmî ilimleri etkilemiştir. Siyer rivâyetleri de gerek sosyal- siyasal değişimlerden, gerekse de itikadı temellendirme gayretlerinden etkilenmiştir. Siyasî grupların, hareket noktalarını sağlamlaştırma, davalarına meşruiyet bulma ihtiyaçları, kendilerini yeni haberlerin imâline sürüklemiştir. Sonuç itibariyle ihtiyaç duydukları haberleri bulma, daha doğru ifâde ile üretme konusunda pek de sıkıntı çekmemişlerdir. Belli bir amaca matuf olarak imâl edilen bu haberlerden ayrı olarak, halis niyetlerle bu tür eylemlere iştirak edenlerin de olması, siyere dâir nakledilen malzemenin devasa boyutlara ulaşmasını sağlamıştır.

(1998), 35-53; Şaban Öz, *Hz. Peygamber'in Siretiyle İlgili Mevzû Haberlerin Tarihi Değeri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1999; Mehmet Özdemir, "*Siyer Yazıcılığındaki Değişim Üzerine*", *Kutlu Doğum Sempozyumu*, Ankara 2002.

788 Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, s. 44

b- Kaynak Genişlemesi[789]: İlk dönem siyer âlimlerinin Hz. Muhammed'in hayatına dâir kaynaklar, zamanla içeriğinin genişlemesine bağlı olarak, siyer kaynaklarının da çeşitlerinde artmaya neden olmuştur. Yakın kültürlerle İslâm kültürünün karşılaşması ve karışması Müslümanların yeni kaynaklarla karşılaşması sonucunu doğurmuştur. Kur'ân'ın Ehli Kitabı ve onların kitaplarını Hz. Muhammed'in peygamberliğine şâhit tutması dinî tartışmalarda kullanılmak üzere argümanlar aranması gibi etkenler, Müslümanların Ehli Kitap kültürüne yöneltmiştir.

Müslümanlar, *Tora* ve *İncil*'i öğrenmişler; eserlerinde delil getirmek veya nakletmek için bunları kullanmışlardır. Bu açıdan baktığımızda, İbn İshak'ın eserinde İncil'den yapılan alıntıya fazla şaşırmamak gerekir. Ayrıca, genel tarih eserlerinin yaradılış ve Peygamber Kıssaları bölümlerinde ve diğer rivâyet türü tefsir eserlerinde Tora, Midraş, Agada ve diğer apokrif eserlerden birçok alıntılar zikredilmiştir. Tabii ki, bunlarla sınırlı kalınmayarak, şemâil, delâil, menâkıb ve zühde dâir eserlerde kadim Yunan hikmetlerinden tutun Hind mitolojik anlatımlarına kadar geniş bir kaynak genişlemesi yaşanmıştır.

6. Savoraim [סבוראים]

Savoraim (*Saboraim*) nesli, *Amoraim* ve *Geonim* tabakaları arasında yer alır. Son Amora olarak kabul edilen Ravina'nın ölümünden sonra *Savoraim* döneminin başladığı kabul edilir[790]. Savoraim nesli, VI. yüzyılın ilk çeyreğinin Talmud üstadlarıdırlar[791]. Bu dönem hakkındaki bilgiyi Rav Şerira Gaon, Abraham ben Daud'un eserleri ile yazarı belli olmayan *Seder Tanna'im ve-Amora'im*'de bulabiliyoruz.

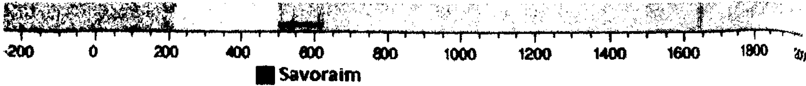
Aşağıda *Savoraim* tabakasının en büyük râvîlerini Rav Şerira Gaon ve Abraham ben Daud şöyle sıralar: (1) Sama b. Yahuda (ö. Sivan, 504); (2) Aḥay b. Huna (ö. Adar 4, 506); (3) Riḥumai /Niḥumai (d. Nisan, 506); (4) Şmuel b. Yahuda, Pumbe-

[789] Sayın Öz'ün cümleleri, kısmen değiştirilerek, bazen ilâveler yapılmak suretiyle zenginleştirilerek tasarrufumuzla buraya alınmıştır.

[790] Bkz. Salo Wittmayer Baron, *A Social and Religious History of the Jews, 2d ed., vols. 2 and 6 (New York 1952-1983).* Jacob B. Ephrathi, *Tequfat ha-Savora'im ve-Sifrutah be-Bavel uve-Erets Yisra'el,* 500-689 *(Petah Tiqvah 1973).* Morduḥ Judelowitz, *Yeşivat Pumbedita bi-Yemey ha-Amora'im (Tel Aviv 1935). Benjamin Man ass eh Lewin, Rabanan Savora'i ve-Talmudam (Jerusalem, 1937).* Abraham-Weiss, *Ha-Yetsirah şel ha-Savora'im* (Jerusalem *1952).*

[791] Ouaknin, *The Burnt Book*, s. 44.

dita Akademisi (ö. Kislev, 506); (5) Rabina, Amisa Akademisi (ö. Adar, 507); (6) Aḥa b. Abuha (ö. Yom Kippur, 511); 7 -8 Teḥinna ve Mar Zutra [Hinenay'ın oğulları] (d. 515); (9) Yose/Yosef, uzun yıllar Pumbedita Akademisi'nin başkanlığını yapmıştır. (ö.513)[792]; (10) 'Ena (Sura'da görevli ama Giza Akademisi'yle bilinir), (11) Simuna (Pumbedita), (12) Bazı Talmud otoritelerinin onu Gaon olarak nitelediği Rabbay (Rov[793]), 13) Nos (Nehardea)[794].



792 Şerira, ona Geonik dönem öncesi olmasına rağmen ilk-gaon ünvanını verir.
793 Bkz. *Dikduke Soferim*, ix, 125.
794 Wilhelm Bacher, "*Sabora*", *Jewish Encyclopedia*, X, s. 610-611.

VI. TALMUD RÂVÎLERİNİN KİMLİĞİNİ TESBİT MESELESİ

Yazılı ve *Sözlü Tora*'nın hayat bulduğu coğrafî merkezlerde *Talmud* râvîlerini ve onların bu merkezlerdeki faaliyetlerini, ilim yolculuklarını (*er-rıhle fî talebi'l-ilm*)[795] tabaka tabaka tesbit etmek, *Talmud*un tedvînine değin geçen zaman içerisindeki gelişmelerin ve *Talmud* metninin referans alınarak yapılmasını zorunlu kılar. Râvîlerin dil uslûpları içerisinde tabakalar arasında hangi rivâyet formu farklılıklarını sergilediklerinin tesbiti[796] de bu anlamda önem arz etmektedir.

Neusner, *Babil Talmudu*'nda İbranice ve Aramca dillerinin kullanım kâidelerinin nasıl oluştuğunu anlattığı bölümde, söylem olarak dilin irdelenmesine, *Talmud* râvîlerinin *Babil Talmudu*'nda ne zaman İbranice, nerede ve ne zaman Aramca kullanacaklarını nasıl bildikleri sorusuyla başlar[797].

Rabbani literatürde Talmud râvîlerinin ünvanlarının *Rabbi, Rabban, Rav, Haham* ve *Mar* şeklinde değişiklikler arz etmesi bu bilginlerin otorite hiyerarşilerine işâret edebileceği gibi dilsel-dönemsel olarak yaşadıkları coğrafya ve zamanın farklı kullanımlarının bir sonucu da olabilir.

1. Talmud Râvîsini Tesbit Kriterleri

Talmud râvîsi ve kimliği hakkında aşağıda dört madde hâlinde sıralanacak olan

---

795 Hadis yolculukları için kavramlaşmış bu tabiri kullanmamız; Talmudî dönemde Talmud ve Tora öğrencilerinin uzak mesafelerdeki yeşivalara giderek oralarda bulunan *Talmud* bilginlerinden rivâyetleri dinlemeleri için gösterdikleri çabaların Hadis yolculuklarına benzerliğini farketmemizdendir. Bu konuda devam eden bir makalemiz yazım aşamasındadır. *Amoraim* döneminde Yeşivalar arasındaki bu tür seyahetler ve öğrencilerin çabaları için bkz. Abraham Moşe Naftal, *ha-Talmud ve Yotserav: Dorot ha-Amora'îm* [אברהם משה נפתל, התלמוד ויוצריו: דורות אמוראים], Yavneh Publising House, Tel Avıv 1972, s. 327-330.

796 Mesala Babil Talmudu'nun *Nedarim, Nazir, Temura, Keritot, Me'ila* ve *Tamid* kitapları dil özellikleri itibariyle Aramice'nin en eski formlarını taşıdıklarından bunların râvîlerini de erken dönem râvileri olarak değerlendirmek mümkündür. Bkz. Max L. Margolis, *A Manual of the Aramaic Language of Babylonian Talmud: Grammar, Chrestomathy and Glossaries,* C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Oscar Beck (David Nutt) London ve (G.E. Stechert&Co.) New York 1910, s.2-3. Yine Mişna ve Baraitot'un dili İbranice olmasına rağmen, Kutsal Kitap sonrası İbranice ile Kutsal Kitap İbranicesi biribirinden oldukça farklıdır. Öyle ki, bu dil Eretz İsrael'de Romalıların hâkimiyeti altındaki donemde konuşulan ve Laşon Hazal [לשון חז"ל] diye bilinen Mişna İbranicesi'dir. Bkz.Yitzhak Frank, *Grammar for Gemara: An Introduction to Babylonian Aramaic,* Ariel United Institutes, Yeruşalayim 5755-1975.

797 Jacob Neusner, *The Rules of Composition of the Talmud of Babylonia: The Cogency of the Bavli's Composite,* University of South Florida, New York 1991, s. XI.

kriterler aslında biribirinden bağımsız olmayan ve her biri müstakil olarak önem arz eden kriterlerdir[798].

1) Rabbanî literatürde '*Rabbi*' ünvanını taşıyan şahıslar,

2) '*Rabbi*' ünvanı taşımasa da bir halaha ya da agada'yı rivâyet eden yahut onun hakkında söz söyleyen kişi,

3) Rivâyet ameliyesinde yer almamasına rağmen rivâyet içerisinde bir şahıs olarak zikredilen kişi,

4) '*Rabbi*' ünvanını taşıyan bir Talmud üstadından onun adıyla yahud adına kendisi '*Rabbi*' ünvanı taşımasa da, halaha yahut agada nevinden bir rivâyeti nakleden kişi Talmud râvîsi olarak kabul edilebilir[799].

Ben Ziyon, ilk iki maddenin "*Talmud râvîsi kimdir?*" sorusuna cevap bulmada yeterli olduğunu iddia eder. Ona göre aslında bu iki kriterin her biri tek tek dahi '*Talmud Râvî*'si için kriter olmada yeterlidır.[800] Çünkü ilk kriter, yani "*Rabbani literatürde Rabbi ünvanı taşıyan kişiler*" herkesçe bilındiğinden meşhur ve sika râvîler olarak kabul edilebılır[801]. '*Rabbi*' ünvanının resmen verilen bır unvan olması da bu kriteri teyid edici bir kanıt olabilir. Zaten Geonık dönemde kaleme alınan eserlerde Mişna, Talmudlar ve diğer Midraşik edebiyat bağlamında '*Rabbi*' ünvanıyla zikredilen şahısların neredeyse tamamı "*Talmud âlimi Rabbi*" yani "*Talmud Râvî*"sine işaret eder gözükmektedir.

Talmud'da zikredilen bir şahsın Talmud râvîsi ve bilgını olup-olmadığını tesbit etmenin ilk ve en önemli kriteri; '*kendisinden rivâyet edilen*' yahut '*kendisinin rivâyet ettiği*' halaha ve agada türü rivâyet ve öğretilerin varlığıdır. Şâyet kişi kendisinden '*rivâyet edilen*' veya '*rivâyet eden*' konumunda olursa, bu durumda râvînın tabakasını belirleme için de bir kriter sunabilir. Diğer ikinci önemli kriter, 1. kritere sahip râvîden kendisinden sonra gelen nesil ister halaha olsun ister agada türünden bir rivâyet olsun, bu râvîden '*likâ*' [*yüzyüze görüşüp rivâyeti almak*] ile bir rivâyeti dinleyerek-yazarak-ezberleyerek almış ise ve rivâyet eden ve sonraki halkada yer alan

798 Bkz. Ben Ziyon Rozenfeld, *Torah Centers and Rabbinic Activity in Palestine 70-400 C.E. History and Geographic Distribution* (İbr.'dan İng. Çev. Hava Cassel), Koninklijke-Brill, Leiden 2010, s. 17

799 Rozenfeld, *a.g.e.*, s.17.

800 Rozenfeld, *a.g.e.*, s.18.

801 Bkz. Rozenfeld, *a.g.e.*, s.18.

râvînin doğum ve ölüm yahut sâdece ölüm tarihi belli ise, bu durumda kendisinden rivâyeti aldığı kişinin Talmud üstadı (râvîsi) olma vasfı ile tabakasını tesbit etme işi kolaylaşır.

Dahası, sözkonusu Talmud râvîlerinden alınan rivâyet malzemesinin, nesilden nesile şahıstan rivâyet esasına bağlı kesintisiz isnâd zinciriyle gelerek [*mesela Tannaim neslini takip eden Amoraim'in onlardan aldıkları rivâyetleri dilsel açıdan tashih ederek Savoraim nesline nakletmesi*] kayda geçirilmesi, hem rivâyetin sıhhati, açıklanma ve yorumlanması, hem de rivâyetin belli bir râvîye âidiyeti açısından önemli bir ölçüt oluşturur. Bazen Talmud içerisinde adı geçmesine rağmen, râvîsi olmadığı metin içerisinde bizzat tasrih edilebilirse, o zaman meçhuliyet ortadan kalkar. Ancak kimi zaman da Talmud'da kendisi yukarıda saydığımız ünvanlardan herhangi birini (*Rabbi, Rav, Rabban* ...) taşımasa da, bu kişinin Talmud dışı herhangi bir kaynakta meşhur ve sika kabul edildiği ve kendi zamanında bu rivâyet işini üstlendiği tesbit edilse, bu kişinin Talmud râvîsi olduğu varsayılabilir. Mesela Şimon ben Azay (M.S. 110-130) kendi nesli arasında oldukça seçkin ve meşhur bir râvî olmasına rağmen, Rabbi ünvanını taşımaz[802]. Ancak, ikinci kritere göre bu râvînin Talmud bilgini olarak kabul edilmesi gerekir. Bir şahsın Talmud râvîsi olup olmadığını belirleyen son üç kriter (2, 3, 4) aslında râvî hâlinin meçhuliyeti sözkonusu olduğu zaman cerh ve tadîl ölçütü olarak râvî değerlendirmesi ve tesbitinde yardımcı olur.

Talmud râvîsinin isminin farklı farklı yerlere nisbet edildiği durumlarda, yukarıda saydığımız kriterlerden sâdece birisi yahut ikisi ve üçü birlikte râvî olup olmama bağlamında şahsın kimliğini tesbitte yardımcı-belirleyici kriter oluşturabilmektedirler. Bütün bunların dışında, yine de kimliği çeşitli nedenlerle tam olarak tesbit edilemeyen râvîlerin de kalabileceğini söylememiz mümkündür. Rabbanî literatür, şifahî doğasından ötürü, kronolojik olarak tarihsel olayları ele alma ve onları belli gâyelerle konu edinmediğinden, literatürde Talmud râvîleri hakkında tabakat türü biyo-bibliyografik eserlerin muhtevasına benzer sistematik bilgiler bulmak güçtür. Bu yüzden, sözgelimi râvîlerin kimliğini tesbitte önemli bir ölçüt olarak kullanabileceğimiz ve coğrafî delil diyebileceğimiz râvînin ikamet ettiği yeri gibi bilgileri bulmak ve buradan hareketle kimlik tesbiti yapmak bazen sırf bu kanıtla mümkün

---

802 Bkz Rozenfeld, *Torah Centers and Rabbinic Activity in Palestine 70-400 C.E.: History and Geographic Distribution*, s. 19.

olmayabilir[803].

Rivâyet metinlerinin kökeni ya da metnin kim tarafından nakledilmiş olduğunu tesbit edilebildiği durumlarda, metnin içindeki izlerden yahut metindeki tarihten hareketle çeşitli ihtimâller dâiresinde -şâyet coğrafî nisbet sahih ise- bu olasılıklardan biri bize râvîyi tanıtıcı veriler sunabilir.

Biz, Ben Ziyon'un Talmud râvîsinin ikâmet yerini belirlemede öne sürdüğü dört önemli ilkeyi geliştirerek şöyle sıralayabiliriz:

1) Râvînin ismi ve ismiyle beraber zikredilen yer ismi,

2) Yer ismi râvînin isminden sonra zikredilmese de, hârici ve dâhili kaynaklarda râvînin belirli bir yerde yaşadığına dâir birinci dereceden kabul edilebilecek bir kanıt,

3) Râvînin belli bir yerde yaşadığına dâir Rabbanî edebiyat içerisinde yer alan ikinci dereceden bir kanıt,

4) Rabbanî literatürün dışında kabul edilen hatta Yahudî olmayanların kaleme aldığı tarih, coğrafya yahut herhangi bir vesikada yer alan bir kanıt[804], Talmud râvîsinin kimliğini tesbitte yardımcı bir kanıt görevi görebilir.

Talmudî ve Mişnaî dönemlerinde bir yer ismine herhangi bir râvî ismi nisbet edildiğinde, bu çoğu zaman o râvînin orada bulunan bir yeşivada yahut akademide faal olduğu kaanatini doğurabilir. Bu da râvînin yaşadığı yeri kısmen tesbit etmede önemli bir ipucu sunabilir. Şimdi, buna göre Talmud râvîlerinin nisbet edildikleri yerlerin bu anlamda önemli bir kriter olabileceğini söylememiz mümkündür. Meselâ *"Naḥum iş Gimzo"* [נָחוּם אִישׁ גִּמְזוֹ] şeklinde yer alan bir kayıttan; onun II. Mabed'in yıkılmasından sonra M.S. I.-II. asırlar arasında Yahuda'da faaliyet gösteren Gimzo'lu bir Talmud râvîsi olduğu söylenebilir. Mişnaik edebiyatta "R. Halafta Tziporî (Arapça: Safuriye)'de ve R. Hananya b. Teradyon Siónî'de [kendilerine gelen çeşitli konulardaki] meseleleri sevk ve idare ediyorlardı"[805] şeklindeki rivâyetler de; râvînin faaliyet alanı ile ikamet yerini belirlemede önemlidirler. *Tosefta*'da yer alan R. Yehuda ha-Nasi'nin Şimon bar Yohay'dan Tekoa'da ilim tedris ettiğini söylediği *"Rabbi*

---

803 Hadis râvileri bağlamında bir çalışma için bkz. S. Kemal Sandıkçı, *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadis*, Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991.

804 Bkz. Rozenfeld, *Torah Centers and Rabbinic Activity in Palestine 70-400 C.E.: History and Geographic Distribution*, s. 20.

805 *TB*, Roş ha-Şana, 27a.

...-'Ben Tekoa'da Şimon bar Yohay'ın rahle-i tedrisinde iken...[806] şeklindeki ifâdesiyer aldığı bu anekdot, R. Şimon'un Tekoa'da faaliyet gösterdiğine dâir açık bir ...[807]. Yine 'R. Hanına dedi (...): Ben Taberiye'den Tziporî'ye gideceğim, oraya ulaşmak için uzun bir yol katedeceğim ve Eyn Te'ena'da R. Şimon b. Halafta ile buluşacağım (likâ)'[808] anekdotu da, R. Şimon'un Eyn Te'ena'da yaşadığını, R. Hanina'nın da ondan rivâyet almak yahut buluşmak için uzun bir mesafe yolculuk (rıhle) yapmak zorunda kaldığı bilgisini bize verir[809].

Burası yeri olmasa da, konuya dikkat çekmek babından Talmud bilgini-râvîlerin bir nevi *âile isnâdları* ya da *âbâ ve ebnâ rivâyetleri* oluşturduklarını da söylemek mümkündür. Talmud'da bilginler üç şekilde ailelerine nisbet edilirler: *a)* X ben Rabbi Y [Y adlı Rabbi'nın Oğlu X] , *b)* X bi-rabbî Y [=a], *c)* X bênô şel Rabbi Y [=a, b]. Burada dikkati çeken husus, doğuştan kazanılan soyluluk statüsünün âile isnâdlarına da tesir ettiğidir. Tabii ki, bunun dışında âilesine, zenginlik ve statüsüne, hocasına, eğitim gördüğü yeşivaya, doğduğu yere, faaliyet alanına da Talmud râvîsinin isminin nisbet edildiği vâkidir[810].

2. Râvî'yi ve İkâmet Yerini Tesbitte Linguistik Çıkarımlar

Talmud râvîlerinin isimlerinin belirgin dilbilimsel özelliklerle Rabbani edebiyat içinde bir yer ismi ile birlikte zikredilmesi, râvînin rivâyet zincirinde hangi akademiden ve Talmud râvîsinden rivâyetleri aldığına kanıt olabileceği gibi, aynı zamanda râvînin ikamet yerini tesbitte önemli bir çıkarım aracıdır. Böylesi dilbilimsel türden çıkarımlara kaynaklık eden bu değişmez karakteristik özellikler, M.S. 70 ila 400 arasında Filistin bölgesinde cerayan eden tarihsel süreç içindeki değişimlerin bir sonucu olduğundan önemli izleri kendinde taşır gözükmektedir. Geç Mişnaik ile Talmudik dönemlere ait elde edilen epigrafik bulgular ve kalıntılardaki yer isimlerinin dilbilimsel özellikleri açısından Rabbanî literatürünkiyle benzerlik arzetmesi,

---

806 ..., 5.24.
807 ...feld, *Torah Centers and Rabbinic Activity in Palestine 70-400 C.E.: History and Geographic Distribution*, s. 21.
808 ... 4:2.
809 ...feld, *a.g.e.*, aynı yer.
810 ... J.D. Cohen, *"The Rabbi in Second Centurty Jewish Society"*, *The Cambridge History of Judaism III* (... Horbury-W.D Davies-John Sturdy), Cambridge University Press, Cambridge 2008, XXIX ... s. 926-927, (ss 922-990).

râvî coğrafyasına dâir malumâtı doğrulamayı yahut kontrol etmeyi daha da kolaylaştıracaktır.

Şimdi bu formülasyonlara göz atalım:

3. Râvî-Yer Formûlasyonları

3.1. X Râvîsi iş Y yeri [İsim איש Yer]

Mişnaik dönem boyunca Yehuda bölgesi râvîlerinden dokuz tanesinin isimlerinin *X Râvî'si iş Y yeri* şeklinde formüle edildiğini görmekteyiz. Mesela "*Nahum iş Gimzo*" [נחום איש גמזו] şeklinde yer alan bir kayıttan, onun II. Mabed'in yıkılmasından sonra M.S. I-II. asırlar arasında Yehuda'da faaliyet gösteren Gimzo'lu bir Talmud râvîsi olduğu ve bu râvîlerin Bar Kohba İsyanı'na değin Yavne Akademisi'nde faaliyet göstermiş olabilecekleri bilgisi inşâ edilebilir. Yine Galile (Arapça: Celile) civarında zikredilen 15 tane daha râvî de bu şekilde belli yerlere nisbet edilmişlerdir. Mesela II. Mabed'in yıkılmasından sonraki ilk râvî tabakasına dâhil edilen *'Abba Yose Hali-Kufri iş Tiv'on'* [אַבָּא יוֹסֵי חֲלִי קוּפְרִי אִישׁ טִבְעוֹן] [811] buna örnek gösterilebilir. Bu kullanım, Filistin bölgesinde İbranice'nin yerini Aramca'nın almasıyla da kısmen izah edilebilir. *X Râvîsi iş Y yeri* [İsim איש Yer] formülasyonunda; Mişnaik kaynaklardan yapılan çıkarsama, Y râvîsinin faaliyet alanına işâret etse de, onun ikamet yahut doğum yerinin kesin burası olduğu sonucuna ulaşılmayabilir[812].

Mesela *"Yose ben Yohanan iş Yeruşalayim"* [יוסי בן יוחנן איש ירושלים][813] linguistik formülasyonu, R. Yosi'nin faaliyet alanını belirlemede belirli bir güçlük çıkarsa da, zaman itibariyle Yehuda Hanedanlığı altında hüküm süren Haşmonayim döneminin başlangıç zamanına tekabül eden tarihi devrede yaşadığı, bu dönemde Yeruşalayim'in Yehuda bölgesinde önemli bir Tora eğitim merkezi olmasından hareketle tesbit edilebilir gözükmektedir[814]. Bu da, onun faaliyet alanını tesbit açısından önemli bir ipucunu bize sunar. Yine 'Kutsal Mabet'ten sorumlu kişi' anlamında *"İş Har Ha-Bayit"* [אִישׁ הַר הַבַּיִת][815] şeklindeki kullanım ise, sözkonusu kişinin o zamanki

---

811 *Mışna*, S. Tohorot/ Makşirin I: 3; bkz. *The Mishnah*, Sixth Division: Tohoroth, Makshirin: I:3 (Danby tercümesi), s. 758.

812 Rozenfeld, *a.g.e.*, s. 23.

813 *Mişna*, Sota 9:9, *Mişna*, Avot 1:4-5.

814 Rozenfeld, *a.g.e.*, aynı yer.

815 M. Midot 1:2'de

konumuna ve icra ettiği faaliyete ve yerine işâret eder ki, bu türden kullanım örneklerine de rastlamak mümkündür[816].

3.2. X Râvî'si ben/bar Y yeri *[İsim בר -בן Yer]*

Mişnaik dönemde râvî isimlerinde rastlanılan bu formülasyonda; râvî isminin hemen ardından *oğul* anlamındaki *'ben'* [בן] ya da *'bar'* [בר] kelimesi ve devamında yer ismi gelir. Bu formülasyonda "Falan Şehrin Filan Oğlu" kullanımı da râvînin faaliyet gösterdiği bölgeye işâret eder. Yehuda civarında bu neviden kullanıma tek bir örnek bulabiliyoruz: O da II. Mabed'in yıkılışı sonrası nesilden *Şimon ben Antipatris'* [שמעון בן אנטיפטריס]'tir. Literal olarak *"...nın oğlu"* anlamına gelen [*ben* ...] kalıbı, kişiye değil çok iyi bilinen *Antipatris* (Tel Afek) adlı yere nisbeti ifâde eder[817]. Bu kullanımı destekleyen kimi epigrafik kanıtlara da rastlamak mümkündür.

Mesela Taberiye'de bulunan bir mezar taşında *"Yosef ben Eleazar ben Şila ben Horşa"* şeklindeki formulasyonu şöyle anlamak mümkündür: *"Aslen Yehuda'daki bir köy olan Hirşa'dan olan Eleazar'ın oğlu Yosef, Hirşa'dan Taberiye'deki Şila'ya ilim yolculuğu yapmış ve orada faaliyetlerini sürdürdüğü esnada vefat ederek oraya gömülmüştür"*[818].

Yukarıda verdiğimiz örnekteki İbranice *"ben"* yerine *R. Yudan bar Signa*'da olduğu gibi bazen de Aramca aynı anlama gelen *"bar"* kelimesi de kullanılabilir. Bu kullanım, Mişnaik ve Talmudî dönemlerde bölgelere göre Aramca ve İbranice dillerinin birbirinin yerine yahut birinin etkisinin ağırlıklı hissedildiği fikrini bize verir.

3.3. *X Râvî'si önek +Y Yeri / X Râvî'si Y Yeri+Sonek*

Râvî isimlerinin önüne ve sonuna (önek-sonek) bazı ek ve takılar getirilmek suretiyle oluşturan formulasyonlara da rastlamak mümkündür: Şimdi bunları formüle ederek verelim:

***a) X Râvîsi ha-Y yeri+î* ya da *X Râvîsi Y yeri+î* [X râvîsi ה- Y yeri +י ya da X râvîsi Y yeri +י]**: Bu kullanım, râvî isminden sonra gelen şehir isminin önüne mari takısı 'He' [ה] öneki getirerek ya da 'He' getirmeksizin yer ismi ve sonuna iyelik ifâde eden 'Yud' [י] harfi getirilerek oluşturulur[819]. Yahuda bölgesinde bulunan râvîlerden 5 tanesinin ismine bu formülasyonla rastlarız. Bu râvîlerin bazıları şöyledir: Bar

816 Rozenfeld, *a.g.e.*, s. 23.
817 Rozenfeld, *a.g.e.*, s. 24.
818 Naveh, "*Varia Epigraphica*", 21-23.
819 Rozenfeld, *a.g.e.*, s. 25.

Koḫba İsyanı'ndan önceki neslin bir üyesi olan R. Eleazar ha-Moda'i [רַבִּי אֶלְעָזָר הַמּוֹדָעִי]: Modi'in'li R. Elazar; II. Mabed'in yıkılmasından sonraki üçüncü tabakaya mensup Galile bölgesindeki Şimon ha-Şikmoni [שמעון השקמוני]: Şikmona'lı Şimon; Bar Koḫba İsyanı'nın hemen sonrasındaki nesilden Yehoşu'a ha-Garsi [יהושע הגרסי]: Eski Ürdün civarındaki Gerasa'dan Yehoşu'a. Talmud râvîlerinin şehir isimleriyle bu şekildeki kullanımına M.S. I. ila II. asırdan kalma mezartaşı kitâbelerinde de rastlamaktayız[820]. Buraya kadar yer isminin önüne marife takısı getirilerek yapılan nisbeleri gördük.

Şimdi de, *X Râvîsi Y yeri+î [X* râvîsi Y yeri +י *]* şeklindeki formülasyona bir bakalım: *Yosi Hayfanî* [אסי חיפני]: Hayfalı Yosi[821]. Burada da görüldüğü şehir isminin önüne marife takısı 'He' [ה] öneki getirilmeden sonuna 'Yud' [י] soneki ile râvî isminin nisbet edilmiş olduğu gözükmektedir.

b) X Râvîsi M+Y Yeri [X Râvîsi* מ *+Y Yeri] : Burada râvî isminden sonra Arapça'ki [من] *"min"* harf-i cerri gibi işlev gören ve Türkçe'de *'-den, -dan; -lı, -li'* mânâsına gelen [מ] *"m" (mem)* harfinin yer isminin önüne getirilerek râvînin mensup olduğu yerleşim yerine işâret etmek üzere oluşturulan formülasyondur. Mesela Yahuda bölgesi râvîlerinden R. Yehuda b. Yakov me-Bet Guvrin [בית גוברין] : Bet Guvrin'den R. Yehuda b. Yakov; Yakov b. İzak me-Bet Gofnin: Bet Gofnin'den Yakov ben İzak. Galile bölgesi râvîlerinden de; R. Hiyya me-Ahal Arav: Ahal Arav'dan R. Hiyya ve Yakov me-Afaratim: Afaratim'li Yakov bu şekildeki formülasyonla yer almışlardır[822].

c) X Râvîsi Y Yeri +ah [X Râvîsi Y Yeri+* הא*] : Bu formülasyon, râvî isminden sonra gelen yer isminin sonuna Aramca sonek olarak gelen ve marife kılan [הא] Alef-He harfleri getirilmek suretiyle karşımıza çıkar. Mesela Galile bölgesinde Yehoşu'a (ben) Uza'ah [יהושע בן עוזאה] [823]: Uza'lı Yehoşua. Talmud'da bu isim bir kez geçmesine rağmen yer ismine sözkonusu sonek [הא] ilâvesiyle şehir isimlerine râvîlerin nisbet edilmesi Talmudî dönemde oldukça yaygındır[824]. Talmudî edebiyat ve agadik midraşim'de kullanılan dilsel formlar, Mişnaik devirde kullanılan üslûptan oldukça farklıdır. Çünkü Filistin ve Babil'de Yahudilerin yaşadığı yerlerde Aramca ortak dil

---

820 Bkz. Rahmani, *Jewish Ossuaries*, 112, Nu:139 (Rozenfeld, *a.g.e.*, s.25'den naklen).
821 Rozenfeld, a.g.e., s. 25.
822 Rozenfeld, a.g.e., s. 26.
823 Bkz. Hayman Aharon, *Sefer Toldot Tannaim u-Amoraim*, II, s.647, Londra 1910 [אהרן היימאן, ספר תולדות תנאים ואמוראים, חלק ב].
824 Rozenfeld, *a.g.e.*, s. 26.

(lingua franca) olup baskın bir şekilde kullanılmıştır. Dilin bu tesirlerinin, Rabbanî edebiyatın eserlerinin linguistik tedkikiyle en azından tesbit edilebilir türden olduğunu söyleyebiliriz[825].

d) X Râvîsi Y Yeri +a **[X Râvîsi Y Yeri+ א]** : Yahuda civarında 5, Merkez Filistin'de 1 ve Galile civarında ise 2 râvînin nisbet edildikleri yerlerin sonuna bu türden bir sonekin geldiğini görmekteyiz. Mesela R. Eleazar Daroma [דָּרוֹמָא]: Güneyli R. Eleazar[826].

e) X Râvîsi Y Yeri +h **[X Râvîsi Y Yeri+ ה]** : Bu formülasyonda, yer isminin sonuna he [ה] soneki getirilerek (c) maddesindekine benzer anlamda bir yapı oluşturulduğunu görürüz. Mesela R. Tayfah Samukah: Samuka'lı R. Tayfah.

f) X Râvîsi Y Yeri +ya **[X Râvîsi Y Yeri+ יא]** : Bu formülasyon, râvî isminden sonra gelen ve kendisine nisbet edildiği yerleşim yerinin sonuna yud-alef [יא] son eklerinin ilâve edilmesiyle karşımıza çıkan bir formülasyondur. Mesela: R. Şimon Ludya [רבי שמעון לודיא] : Lod'lu R. Şimon[827]. Bunun dışında râvî isimlerinin nisbet edildiği Deromya, Sukya, Zeydaniya, Mamlahya, Gevulya, Toratya, Attuşiya, Gleliya ve Antadorya gibi örnekler de mevcuttur[828].

g) X Râvîsi Y Yeri +yah **[X Râvîsi Y Yeri+ יה]** : Bu şekildeki kullanılan formülasyonda yer isminden sonra yud-he [יה] soneklerle gelir ki, bu kullanıma da rastlamak mümkündür. Mesela Yehuda bölgesi râvîlerinden R. Hilfa Deromyah [דרומיה]: Güneyli R. Hilfa[829]. Bunun dışında yine râvî isimlerinin nisbet edildiği Kayseriyah, Anatonyah, Aḥayah, Bereḥyah, Bozrayah ve Edreyah gibi[830].

h) X Râvîsi de+Y Yeri **[X Râvîsi ד Y Yeri]** : Râvî isminden hemen sonra Türkçe'deki *ismin -in hali* gibi kullanılan Aramca genitif *'d'* [ד] öntakısının[831] yer isminden önce kullanılmasıyla yapılan bir nisbettir. Bu formülasyon, *'Y'li/Y'den X Râvîsi'* şeklinde tercüme edilebilir. Yer isminin önünde getirilen bu önekin Yahuda bölgesi Talmud

---

825 Aramca ve hâkimiyeti hakkında bkz.Mehmet Çelik-Mehmet Sait Toprak, *Süryanca Dilbilgisi*, Atılım Üniversitesi Yayınları, Ankara 2011, s. 3-6.

826 Diğer örnekler için bkz. Rozenfeld, *a.g.e.*, s. 27/ 21. Dipnotu.

827 Bkz. Rozenfeld, *a.g.e.*, s. 27.

828 Bkz. Rozenfeld, *a.g.e.*, s. 27/ 23. dipnotu.

829 Bkz. Rozenfeld, *a.g.e.*, s. 28.

830 Bkz. Naveh, *Stone and Mosaic*, s. 23-24, nu: 4.

831 Bu takının kullanımı hakkında bkz. Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Bar Ilan University Press, Ramat-Gan, İsrail, 2002, s. 307-309.

râvîlerinin nisbet edildikleri yerleşim merkezleriyle kullanılması dönemin dil özellikleri ve sözkonusu takının kullanım yaygınlığını göstermesi açısından önemlidir.

Mesela Yahuda bölgesinde faaliyet gösteren ve Talmudî dönemin ikinci nesli olan R. Yonatan de-Bet Guvrin: Bet Guvrin'den/li R. Yonatan; Kayseriye'deki Talmud râvîlerinden R. Ulla de-Kayserin: Kayseriye'li R. Ulla; Talmud Yeruşalmi'de geçen R. Abedima de-Hayfa[832]: Hafya'lı R. Abedima; Golan bölgesinden R. Hunya de-Barat Havran: Barat'lı / Bet Havran'lı R. Hunya[833]. Yukarıda verilen örneklerden ayrı olarak, kimi zaman da bir bölgenin bütün râvîlerini kapsayacak şekilde genel ifâdeler kullanılır ki, bunun muhtemel nedenleri olabilir: 1. Belli bir akademiye mensup râvîlere işâret etmek, 2. Belli bir bölgedeki ve aynı kanaate sâhip Talmud bilginlerini ifâde etmek, 3. O bölgenin râvîlerinin nüfûzuna vurgu yapmak. Mesela: Rabbanan de-Naveh: Navehli Talmud bilginleri[834]; Rabbanan de-Romayi [רבנן דרומאי]: Roma'ya yerleşen bilginler.

i) X Râvîsi de-Min+Y Yeri [X Râvîsi **דמן** *Y Yeri]* : Talmud bilgini râvîden sonra yer ismine önek gentitif takı 'ד' [d] getirilip, sonra harf-i cerr görevi yapan ve Türkçe'deki '-den, -dan ve –le, -li, -lı' anlamı veren, Arapça'daki [min] 'من'le aynı telaffuza ve anlama sâhip olan 'מן ' edatı getirilerek oluşturulmuş bir formülasyondur. Mesela ilk Talmudî nesilde faaliyet gösteren R. Halafta de-min Hayfa: Hayfa'da R. Halafta[835] İki farklı yere nisbet edilen isimleri aynı iki Talmud râvîsi R. Tanhum de-min Farod ve R. Tanhum de-min Noi'yi, biz onların faaliyet gösterdikleri yerlere nisbetle birinin Farod diğerinin Noi'de bulunduğunu ve ayrı ayrı şahıslar olduğunu söyleme şansına sâhip oluruz.

II. Mabed'in yıkılmasından Bar Kohba İsyanına kadar (M.S. 70-132) Rabbanî faaliyet esasen Yahuda bölgesini merkez edinmişti. İsyandan sonra Yahuda'daki pekçok Yahudî yerleşimleri yerle bir edildi. Yahudîler sâdece merkezden uzak yerlerde Şefelah ve Hebron Dağı'nın güneyindeki yerlerde kalabildiler. Galile'de ikinci dereceden Rabbanî faaliyetin yoğun olduğu bir bölgeydi. Burası da II. Mabed'in yıkılmasından etkilendi, ancak Yahuda bölgesi kadar şiddetli tesir altında kalmadı. Yahuda'ya göre daha

832 TY. Eruvin 2:1, 2a.
833 Bkz. Rozenfeld, *a.g.e.*, s. 30.
834 Bkz. Rozenfeld, *a.g.e.*, s. 29.
835 Bkz. Rozenfeld, *a.g.e.*, aynı yer

az etkilenen Galile; Bar Koḫba'dan sonra Filistin'deki Yahudi nüfusunun ana merkezi haline geldi. Bu bölge Talmudî dönemin sonuna değin (M.S. 136-400) aynı zamanda Rabbani faaliyetlerin sürdürüldüğü bir merkez oldu[836]. Bu yönüyle, Galile bölgesi Talmud bilgini-râvîlerin, coğrafi[837], politik ve yönetimsel değişikliklerden diğer bölgelerde yer alanlara nisbetle daha az etkilendiklerini söylemek mümkündür[838].

---

836 Bkz. Rozenfeld, *a.g.e.*, s. 34.
837 Galile, Samarya ve Yahuda bölgelerinin sınırları hakkında bkz. Flavius Josephus, *The Wars of Jews*, III. Kitap, 3. Bölüm, s. 1037 vd.
838 Bkz. Rozenfeld, *a.g.e.*, s. 36.

VII. TALMUD SONRASI BİLGİN TABAKALARI

Talmud'un tamamlanmasından sonra Talmud üzerine çalışmalar yapan fakih, şârih ve usûlcü din bilginlerini bu çalışma içerisinde ele almayacağımızı ifade etmeliyiz. Zirâ, *Geonim* (*Dahiler dönemi*), *Rişonim* (*Mütekaddimun=İlkler*) ve *Aharonim* (*Müteahhirun=Sonrakiler*) bilginleri ve onların Talmud üzerine yapmış oldukları çalışmalar büyük hacimli bir başka çalışmamızda ele alınmaktadır. Bu yüzden sâdece bu bilim adamı tabakalarından özetle bahsedip konuyu tamamlamak isteriz.

1. Geonim [גאונים]

Sırasıyla Zugot, Tannaim, Amoraim ve Savoraim tabakalarından sonra M.S. 600 ila 1040 yılları arasında tarihi dönemde faaliyet gösteren Yahudi bilim adamlarına verilen isimlendirmedir.

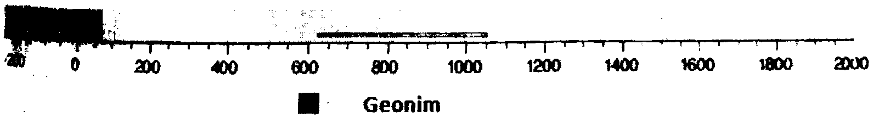
Geonim tabakası, *Tora, Mişna* ve *Talmud* üzerine şerhler, Yahudî hukukunu ilgilendiren halahalara dâir çalışmalar, Âdâb ve Ahlak ve Dua edebiyatı ile hukukî özelliği olan Sorular-Cevaplar (*Şe'elot u-Tşuvot*) türünden Responsalar, bazı reddiye yahut başka tür sebeplerle kaleme alınan risâleler ile dil ve gramerle ilgili geniş bir ilmî alanı kapsayacak eserler kaleme almış bir dâhiler tabakasıdır. Mesela Saadiya Gaon'un *Tefsîru't-Torah bi'l-'Arabiyye* (تفسير التورة بالعربية), *Keter Torah* (تاج), Kafah gibi eserleri ile Samuel ben Hofni'nin Tekvin Kitabı üzerine olan şerhi oldukça değerli çalışmalardır[839]. Bunun dışında sayısız çalışma kaleme alan bu tabaka İslamî dönemde faaliyetlerini bu coğrafyanın içerisinde sürdürmüşlerdir. Talmud çalışmaları açısından bu dönemde 884-886 yıllarında yazılan ve yazarı meçhul olan *Seder Tannaim ve-Amoraim* adlı eser son derece önemlidir. Yine bu alanda kaleme alınan Samuel b. Hofni'nin *Mevo li-Yediat ha-Mişna ve ha-Talmud* adlı eseri de önemlidir[840].

Geonim tabakasının tesbit edilen önemli şahsiyetleri şunlardır: 1. İskiyalı Hanan, 2. Mari ben R. Dimi, 3. Rav Hana (Huna) 4. Rav Rabbah (Rava, Ravah) 5. Rav Bosai (Bostanai), 6. Huna Mari ben Mar R.Yosef, 7. Hiyya of Meşan, 8. Rav Rabya ben R Abaye (Moronai), 9. Natronai b. Mar Nehemiah, 10.Yahuda Gaon, 11. Yosef Gaon ben Kitnai, 12. Samuel ben Mar R. Mari, 13. Natroi Kahana b. Emuna, 14. Abraham Kahana, 15. Dodai ben R. Nahman (Rav Dorai), 16. R. Hananya ben R. Meşarşeya, 17.

[839] Bkz. *EJd*, VII, s. 492-495.

[840] Detaylarına giremeyeceğimiz bu tabaka ve çalışmaları ile ilgili bilgileri Talmud Tarihi ve Usûlü'ne dâir devam eden çalışmamıza bırakıyoruz.

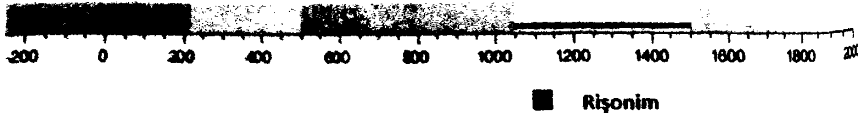
Malka ben R. Aha, 18. Rabba ben R. Dodai (Abba), 19. Rav Şinvai, 20. Haninai Kahana ben Abraham, 21. Huna ben ha-Levi ben Izak, 22. Manasseh ben R. Yosef 23. Isaiah ha-Levi ben R. Abba, 24. Şilheli Yosef ben R. Şila, 25. Kahana ben Haninai Gaon 26. Abumai Kahana ben Abraham, 27. Yosef ben R. Abba, 28. Abraham ben R. Şerira. 29. Yosef ben Mar R. Hiyya, 30. Izak ben R. Hananiah, 31. Paltoi ben R. Abaye, 32. Aha Kahana ben Mar Rav, 33. Menahem ben R. Yosef ben Hiyya, 34. Mattithiah ha-Kohen b. Ravrevay b. Hanina, 35. Abba ben R. Ammi, 36. Zemah ben Paltoi, 37 Hai ben R. David, 38. Kimoi ben R. Ahhai, 39. Mebasser Kahana ben R. Kimoi, 40. Kohen Tzedek Kahana ben R. Yosef, 41. R. Zemah ben R. Kafnai, 42. Hananiah ben R. Yehudai, 43. Aaron ben R. Yosef Ha-Kohen, 44. Nehemiah ben Kohen Tzedek, 45. Şerira Gaon, 46. Hai Gaon, 47. Hezekiah ben David (Hezekiah Gaon) Mar ben R. Huna, 48. R. Hanina (Hinenai), 49. Rav Hunai (Huna), 50. Rav Şeşna (Meşarşeya b. Tahlifa). 51. Nehar Pekkod Hanina (Hinenai), 52.Nareşli Hillai, 53. Nehar Pakod'lu Yakub, 54. Rav Samuel Gaon, 55. Nehar Pekodlu Mari ha-Kohen, 56.Rav Aha, 57. Yehudai ben Nahman (Yehudai Gaon), 58. Ahhunai Kahana ben Papa, 59. Haninai Kahana ben R. Huna, 60. Mari ha-Levi ben R. Meşarşeya, 61. Nehar Pekodlu Bebai ha-Levi ben R. Abba, 62. Hilai ben R. Mari, 63. Yakov ha-Kohen ben Mordehai, 64. Rav Abimai, 65. Zadok ben R. Aşi (Izak ben Yesse), 66. Hilai ben R. Hananiah, 67. Kimoi ben R. Aşi, 68. Meşarşeya Kahana ben Yakov, 69. Kohen Tzedek ben Abimai, 70. Sar Şalom ben R. Boaz, 71. Natronai ben R. Hilai ben R. Mari (Natronai Gaon), 72. Amram bar Şeşna (Amram Gaon), 73. Nahşon ben R. Zadok, 74. Zemah ben R. Hayyim, 75. Rav Malka, 76. Hai ben R. Nahşon, 77. Hilai ben Natronai ben Hilai, 78. Şalom ben R. Mişael, 79. Yakov ben R. Natronai, 80. Yom-Tov Kahana ben R. Yakov, 81. Saadia ben Yosef (Saadia Gaon), 82. Yosef ben R. Yakov, 83. Zemah Tzedek ben Paltoi ben Issac, 84. Samuel ben Hofni, 85. Dosa ben Saadia, 86. Firuz Şabur'lu Israel ha-Kohen ben Samuel ben Hofni Mar İzak, 87. Ahai Gaon, 88. Şimon Kayyara, 89. Nissim Ben Yakov (Nissim Gaon), 90. Hananel ben Huşiel.



2. Rişonim [ראשונים]

Rişonim tabakası, Geonim ve Aharonim tabakaları arasında yer alan XI ila XV yüzyıllarda dünyanın farklı yerlerinde Tora, Mişna, Talmud ve diğer pek çok sahada eser kaleme alan Yahudi bilginler sınıfına verilen isimdir. Kelime mânâsı olarak "*[illegible]*" anlamına gelir. Bu dönem eser türleri açısından kısmen kendisinden önceki Geonik dönemden ayrılır[541]. Bu dönemde felsefe ve Ahlak çalışmaları, *[illegible], [illegible], [illegible], Hagahot, Hiduşim* türünden çalışmalar muhteva açısından da kendilerinden öncekilerden ayrılmışlardır

Rişonim tabakasından tesbit edilen önemli şahsiyetler şunlardır: 1.Abba Mari (Minhat Kenaot), 2 Abravanel, (Abarbanel), 3 Maharı Bruna, 4. Abraham ben Daud,5. Abraham ibn Ezra, 6. David Abudırham, 7.Samuel ben Yakov Cam'a, 8. Aşer ben Yehiel, (Roş), 9. David Kımhı, (RaDaK), 10.Yakov ben Moşe Levi Moelin, (Maharil), 11.Obadiah ben Abraham (Bartenura), 12 Bahya ibn Paquda, (Hovot ha-Levavot), 13 Hasdai Kreskas (Or Ha-Şem), 14 Dunaş ben Labrat, 15. Rabbenu Gerşom, 16. Gerşonides Levi ben Gerşom (Ralbag), 17. Eliezer ben Nathan, 18. Hilel ben Eliakım, (Rabenu Hilel), 19. Ibn Tibbon, 20. Izak Alfası, 21. Yackov ben Aşer, 22. Yosef Albo, 23. Yosef ibn Migaş, 24. Meir Abulafia, 25. Maimonides, Moshe Ben Maimon, (Rambam), 26. Mordehai ben Hilel, 27. Nahmanides, Moshe ben Nahman, (Ramban), 28 Geronalı Nissim (RaN), 29. Raşi,(Solomon ben Yitzhak), 30. Elazar Rokeah, 31. Samuel ben Yahuda ibn Tibbon, 32. Yehuda Halevi, (Kuzari), 33. Menahem Meiri, (Meiri),34. Yom Tov Asevilli, (Ritva), 35. Yitzhak Saggi Nehor, 36. Solomon ben Aderet, (Raşba), 37. Aharon HaLevi, (Ra'ah), 38. Gironalı Zerahiah ha-Levi (Baal Ha-Maor) 39. Meşullam ben Yakov, (Rabbeinu Meşullam Ha-godol), Yosef ben Kaspi.

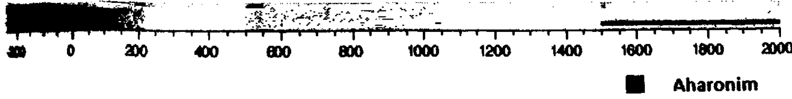


[541] Bkz. *EJ*, XVII, s. 339-343

3. *Aharonim* [אחרונים]

Sonradan gelen müteahhirun olan Rabbani bilim adamları tabakasına verilen isimlendirmedir. Genel kanaat, Rişonim tabakasının son şahsı kabul edilen Israel Isserlein (1460)'in ölümüyle bu tabakanın sona erdiği ve Aharonim neslinin kronolojik olarak Yosef Karo'nun *Şulhan Aruh*'uyla başladığı yönündedir.

Bu tabakalarla ilgili burada geniş bilgi vermeyeceğimizi belirtmek isteriz. Zirâ bu konu *Talmud Tarihi ve Usûlü* ile ilgili çalışmamızda detaylı bir şekilde ele alınacaktır.



VIII. KISA TALMUD TARİHİ

Talmud Tarihi ve Usûlü ile Hadis Tarihi ve Usûlü'nü mukâyese ederek ele aldığımız çalışmamızda bu konu geniş bir şekilde işleneceğinden burada sâdece bazı kaynakların isimlerini vermekle kısa bir giriş yapmakla yetindik.

M.S. 70'de Kutsal Mabed ve Yeruşalayim'in Titus tarafından yıkılışından sonra Talmud ve Tora eğitimi veren bütün eğitim kurumları kapatılmıştır. Bu yüzden Rabbanî literatürün miladî bin yılın başlangıcından itibaren olan gelişimini incelemekte fayda mülahaza etmekteyiz. Bundan sonra Yahudilerin zorla vatanlarından çıkarılarak sürgün edilmeleri, Tora'nın dışında bilginlerin şifahî olarak nesilden nesile zincirle belli bir metodolojiyle aktardıkları Yazılı Tora üzerindeki açıklamaların, Romalılar'ın bunu yasaklaması neticesinde kaybolmaya ve yok olmaya başladığını söylememiz mümkündür.

Mabed'in yıkılışından 100 küsür yıl sonra yani M.S. 170 ile 200 yılları arasında Rabbi Yahuda ha-Nasi mevcut Sözlü Tora'yı, İbranice tekrarlamak anlamına gelen ve teknik anlamda ise öğrenmek anlamına gelen *şanah*[842] ya da sözlü rivâyeti, qara'nın tersine tekrarla ezberden okumak suretiyle öğretmek-okutmak[843] kelimesinden gelen *Mişna* adıyla yazıya geçirmek amacıyla son derece hummalı bir çalışmaya girişti[844]. (Bir noktaya işâret edilebilir ki, Rabbi Yahuda'nın bu çabası kısmen Ömer b. Abdulaziz tedvin faaliyetini başlatmak için bir genelge çıkarmasıyla kıyaslanabi-

842 Abot 2.4; 3.3.

843 Erub 54b.

844 A.J.Avery-Peck, *'Scripture and Mishnah: The Case of the Mishnaic Division of Agriculture' JJS* 38 (1987) 56-71. D. W. Halivni, *Midrash, Mishnah, and Gemara: The Jewish Predilection for Justified Law.* Cambridge, MA 1986. J. Z. Lauterbach, 'Midrash and Mishnah; A Study in the Early History of the Halaḥah.' *JQR* N.S. 5 (1914-15) 503-27; 6 (1915-16) 23-95, 303-23. [Yeni baskı in idem. *Rabbinic Essays,* 163-256. New York 1973 (-Cincinnati 1951).] E. Z. Melamed, *'Halakhic Midrashim in the Mishna and Tosephta', Bar-Ilan* 2 (1964) 84-99. J. Neusner, *Judaism: The Evidence of the Mishnah (Chicago* 1981), 167-229. J.Neusner, 'Accommodating Mishnah to Scripture in Judaism: The Uneasy Union and Its Offspring.' *Formative Judaism. 2:153-65.* Chico 1982. R.S. Rosenblatt, *The Interpretation of the Bible in the Mishnah.* Baltimore 1935. S. Safrai, *The Literature,* 1:146ff. R.S. Sarason, *'Mishnah and Scripture: Preliminary Observations on the Law of Tithing in Seder Zera'im.'* W. S. Green (ed.). *Approaches to Ancient Judaism,* 2:81-96. Chico 1980. Urbach, E. E. *'The Derasha as a Basis of the Halakha and the Problem of the Soferim', Tarbiz* 27 (1957-58) 166-82. Weingreen, J. *From Bible to Mishnah. The Continuity of Tradition.* Manchester 1976. S. Zeitlin, *'Midrash: A Historical Study.' (Studies in the Early History of Judaism. History of Early Talmudic Law* içinde*), 4:4-56.* New York 1978, s. 126.

ir.[845] Adından anlaşılacağı gibi Nasi, prens anlamına gelir ki, zaten o da Hz. Davud'un soyundan gelen kendi dönemindeki Yahudilerin lideriydi. O kendi döneminde Roma İmparatoru bilge-kral Marcus Aurelius'la tanışarak ve dostluk kurdu. Rabbi'nin İmparatorla geliştirdiği bu dostluk sayesinde İsrailoğulları ile Roma arasında barış sağlanmış ve bu sayede kaybolmaya yüz tutan ve belleklerde yok olmasından korkulan öğretiler, rivâyetler, Rabbi'nin bir kararıyla İsrail bilgelerinin belleklerinden alınarak yazıyla kayda geçirilmiştir[846].

Talmud Tarihi'ni konu alan bazı çalışmalar: Hanoch Albeck, *Mavo' la-Talmudim* (Tel Aviv, 1987); Baruch M. Bokser, *"An Annotated Bibliographical Guide to the Study of the Palestinian Talmud"*, (ed. Jacob Neusner, The Study of Ancient Judaism II (New York, 1981), ss. 1-119; Baruch M. Bokser, *"Talmudic Studies"*, The State of Jewish Studies içinde, ed. Shaye J, D. Cohen-Edward L. Greenstein (Detroit, 1990), ss. 80-112; Robert Brody, *"Sifrut ha-Ge'onim ve ha-Teqst ha-Talmudi"*, *Meḥqerei Talmud*, ed.Ya'aqov Sussman-David Rosenthal (Yeruşalayim, 1990), C.1, ss.237-303; Jacob Nahum Epstein, *Mevo'ot le-Sifrut ha-'Amora'im* (Yeruşalayim, 1962); Şamma Friedman, *"Introduction"*, *Talmud 'Arukh: Pereq ha-Sokher et ha-Omanin Bavli Bava* Metsi'*a'*, Text Volume (Yeruşalayim, 1996); Şamma Friedman, *"Literary Development and Historicity in the Aggadic Narrative of the Babylonian Talmud" Community and Culture* [Essays in Jewish Studies in Honor of the Ninetieth Anniversary of the Founding of Grati College, 1895-1985, ed. Nahum M. Waldman Philadelphia, 1987] içinde, ss. 67-80; Şamma Friedman, *"The Manuscripts of the Babylonian Talmud: A Typology According to Orthography"*, *Studies in Hebrew and Jewish Languages: Presented to Shlomo Morag* içinde ed. Moşe Bar-Aşer (İbranice-İngilizce özetle-Yeruşalayim, 1996); Şamma Friedman, *"On the Origin of Textual Variants in the Babylonian Talmud" Sidra 7* (1991):vi-vii, 67-102, (İbranice-

[845] Bkz Yunus Macit, *Ömer b. Abdülaziz'in Hadis Kültüründeki Yeri*, Din ve Bilim Kitapları, Samsun 2006, s 168-225.

[846] *Sözlü Tora*'nın kelimesi kelimesine aktarılması genel bir kural olmasına rağmen, bunun yanında şahsî kayıtların da -az da olsa- alınmasına izin verildiğine işâret eden rabbinik kimi rivâyetler mevcuttur. Mişna bilginlerinin bir kısmı, Tanaḫ'ta yer almayan o dönemdeki bazı olayları da tartışma ve yorumlarının içerisine almışlardır. Bu anlamda, Tora'nın kenarına hamiş, haşiye nevinden ilâvelerin yapılması ve notların düşülmesi, bunların zamanla eğitim ve öğretimde referans olarak kullanılmasına kadar varmıştır. Bu şahsı kayıtların en değerli olanları, *Sözlü Tora*'nın yazılma yasağı olduğu bir zamanda bile, bunları *"gizli rulolar"* olarak muhâfaza eden akademi (*yeşiva*) başkanlarının kayıtlarıdır.

İngilizce özetle); Louis Ginzberg, *"The Palestinian Talmud", A Commentary on the Palestinian Talmud* içinde C.1, ss.xiii-i (New York, 1941); Abraham Goldberg, "*The Babylonian Talmud", The Literature of the Sages* içinde, ed. Shmuel Safrai (Assen ve Philadelphia, 1987), s.1, ss. 323-345; D. Goodblatt, *"The Babylonian Talmud", Aufstieg und Niedergang der romischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschungen*, ed. Hildegard Temporini (Berlin ve New York, 1979); a.mlf, *The Study of Ancient Judaism* içinde, ed. Jacob Neusner (New York, 1981); David Weiss Halivni, *Midrash, Mishnah, and Gemara: The Jewish Predilection for Justified Law* (Cambridge, Mass., 1986); Judith Hauptman, *Development of the Talmudic Sugya: Relationship between Tannaitic and Amorale Sources* (Lanham, Md., 1988); Marvin J. Heller, *Printing the Talmud: A History of the Earliest Printed Editions of the Talmud* (Brooklyn, N.Y., 1992); Louis Jacobs, *Structure and Form in the Babylonian Talmud* (Cambridge, 1991); Richard L. Kalmin, *The Redaction of the Babylonian Talmud: Amorate or Saboraic?* (Cincinnati, 1989); Richard L. Kalmin, *Sages, Stories, Authors, and Editors in Rabbinic Babylonia* (Atlanta, 1994); Julius Kaplan, *The Redaction of the Babylonian Talmud* (New York, 1933); Saul Lieberman, *'Al ha-Yeruşalmi* (Yeruşalayim, 1929); Saul Lieberman, *Meḥqarim be-Torat Erets Yisra'el*, ed. David Rosenthal (Yeruşalayim, 1991), ss. 165-328; Eli'ezer S. Rosenthal, "*The History of the Text and Problems of Redaction in the Study of the Babylonian Talmud*", *Tarbiz* 57 (1987): i-ii, 1-36 (İbranice-ingilizce özetle); Yo'av Rosenthal, "*'Iqarav ve-Anafav' şel Bavli Şevu'ot* 42a-b", *Meḥqerei Talmud: Qovets ... le-Zikhro şel Prof. Eli'ezer Şimşon Rosenthal* içinde, ed. by Moşe Bar-Aşer ve David Rosenthal (Yeruşalayim, 1993), C.2, ss. 517-525; 'Adi'el Schremer, "*Between Text Transmission and Text Redaction: Fragments of a Different Recension of TB Mo'ed-Qatan from the Genizah*", *Tarbiz* 61 (1992): ii-iii, 375-399, (İbranice-ingilizce özetle); 'Adi'el Schremer, "*Fragments of Lishana Aharina of Bavli Moed Qatan from the Geniza*", *Sidra* 9 (1993): viii-ix, 117-161, (İbranice-ingilizce özetle); Jacob S.Spiegel, *"Comments and Late Additions in the Babylonian Talmud", Meḥqarim be-Sifrut ha-Talmud, be-lashon Hazal uvi-Parshanut ha-Miqra'* içinde, ed. Mordecai Akiba Friedman, Abraham Tal ve Gerson Brum Te'udah, C. 3 (Tel Aviv, 1983), (İbranice-ingilizce özetle); Hermann Leberecht Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash* (New York, 1959), ss. 1-198, 237-327 Hermann Leberecht Strack ve Günter Stemberger, *Introduction to the Talmud and Mid-*

...yay haz. çev. Markus Bockmuehl (Minneapolis, ss. 208-244; Ya'aqov Sussman, *"Yeşiva li-Yeruşalmi Neziqin", Mehqerei Talmud* içinde, ed.Ya'aqov Sussman ve David Rosenthal (Yeruşalayim, 1990), C.1, ss.55-133; Abraham Weiss, *'Al ha-Yetsirah ha-Sifrutit şel ha-'Amora'im* (New York, 1962).

Mişnanın Nûshaları

İki Mişna nüshası: MS Parma, De Rossi 138 (Parma, Bibliotheca Palatina no. 3173) ve MS Cambridge, Add. 470 (II) (Cambridge, University Library). MS Parma nüshası 1073'lerde yazıldığı tahmin edilirken, MS Cambridge nüshasının istinsahı 14. ya da 15. yüzyıla kadar uzanır.[847]

Codex Kaufmann olarak olarak bilinen nüshanın ise Miladî 11. yüzyılın sonu ila 12. yüzyılın ortalarında İtalya'da yazıldığı sanılıyor. Ancak I. Goldziher, bu Mişna nüshasının istinsâh kaydı bulunmadığını, bu nedenle kesin olarak bunun İtalya'da yazıldığını söylememiz mümkün değildir, der. Ona göre, bu nüshanın Güney Arabistan orijinli olması kuvvetle muhtemeldir[848].

---

[847] Michael Krupp, *Manuscripts of the Mishna. The three complete Mishna manuscripts, The literature of the Sages* I. Editor: Shmuel Safrai, Assen/ Maastricht–Philadelphia 1987. s. 253-254.

[848] Ignáz Goldziher. (Publications of the Oriental Library of the Hungarian Academy of Sciences, IV.) Microcard catalogue of the Kaufmann Collection. Editor R. Gergely. Budapest 1959. 15; Samuel Krauss, *"Die Kaufmann'sche Mischna-Handschrift", Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 51 (1907) 460. Krauss 1907. 65. Krupp 1987. 253-254.

מאימתי קורין את שמע בערבים
משעה שהכהנים נכנסים לאכל
בתרומתן עד סוף האשמורת
הראשונה דברי ר' אליעזר וחכמ' אומ'
עד חצות רבן גמליאל אומ' עד
שיעלה עמוד השחר ב
מעשה שבאו בניו מבית המשתה
אמרו לו לא קרינו את שמע אמר
להם אם לא עלה עמוד השחר
חייבין אתם לקרות ג
ולא זו בלבד אלא כל שאמרו חכמ'
עד חצות מצותן עד שיעלה
עמוד השחר ד הקטר
חלבים ואברים ואכילת פסחים
מצותן עד שיעלה עמוד השחר
ה כל הנאכלים ליום אחד
מצותן עד שיעלה עמוד השחר
אם כן למה אמרו חכמ' עד
חצות אלא להרחיק את האדם
מן העבירה ו מאימתי קורין
את שמע בשחרים משיכירו בין
תכלת ללבן ר' אליע' אומ' בין תכלת
לכרתן עד הנץ החמה ר' יהושע

אומ' עד שלש שעות שכן דרך בני
מלכים לעמוד בשלש שעות הקורא
מכן ואילך לא הפסיד כאדם שהוא
קורא בתורה ח בית שמי אומ'
בערב ייטו ויקרו ובבקר יעמדו שנ'
בשכבך ובקומך בית הלל אומ' כל אדם
קורין כדרכן שנ' ובלכתך בדרך אם
כן למה נאמר בשכבך ובקומך אלא
בשעה שדרך בני אדם שוכבים
ובשעה שדרך בני אדם עומדים
ט אמר ר' טרפון אני הייתי בא בדרך
והטיתי לקרות כדברי בית שמי
ונסכנתי בעצמי מפני הלסטים אמרו
לו כדיי היית לחוב בעצמך שעברת
על דברי בית הלל י בשחר
מברך שתים לפניה ואחת לאחריה
בערב מברך שתים לפניה ושתים לאחריה
אחת ארוכה ואחת קצרה מקום שאמרו
להאריך אינו רשיי לקצר לק' אינו
רשיי להאריך לחתום אינו רשיי שלא
לחתום שלא לחתום אינו רשיי לחתום
יא מזכירין יציאת מצרים
בלילות אמ' ר' אלעזר בן עזריה הרי אני

Mişna'nın ilk varağı: Fol. IV Berahot I. 1-5

מאימתי קורין את שמע בערבים משעה שהכהנים
נכנסין לאכל בתרומתן עד סוף האשמורת
הראשונה דברי ר' אליעזר וחכמים אומרים עד
חצות רבן גמליאל אומר עד שיעלה עמוד
השחר ב מעשה שבאו בניו מבית המשתה
אמרו לו לא קרינו את שמע אמר להם אם לא
עלה עמוד השחר מותרין אתם לקרות ג ולא
זו בלבד אלא כל שאמרו חכמים עד חצות מצו'
מצותן עד שיעלה עמוד השחר ד הקטר
חלבים ואיברין ואכילת פסחים מצותן עד
שיעלה עמוד השחר ה וכל הנאכלין ליום
אחד מצותן עד שיעלה עמוד השחר אם כן
למה אמרו חכמים עד חצות אלא להרחיק את
האדם מן העבירה ו מאימתי קורין את
שמע בשחרים משיכירו בין תכלת ללבן ר'
אליעזר אומר בין תכלת לכרתן עד הנץ החמה
ור' יהושע אומ' עד ג' שעות שכן דרך בני
מלכים לעמוד בג' שעות הקורא מיכן
והלאה לא הפסיד כאדם הקורא בתורה
ז בית שמי אומרין בערב כל אדם יט
ויקרו ובבקר יעמדו שנ' ובשכבך ובקומך
ובית הלל אומ' כל אדם קורין כדרכו שנ' ובלכתך
בדרך אם כן למה נאמר בשכבך ובקומך
אלא בשעה שדרך בני אדם שוכבין ובשעה
שדרך בני אדם עומדין ח אמר ר' טרפון
אני הייתי בא בדרך והטיתי לקרות כדברי
בית שמי וסיכנתי בעצמי מפני הליסטים
אמרו לו כדיי היתה לחוב בעצמך שעברת
על דברי בית הלל ט בשחר מברך שתים
לפניה ואחת לאחריה ובערב מברך שתים
לפניה ושתים לאחריה אחת ארוכה ואחת
קצרה מקום שאמרו להאריך אינו רשאי ל
לקצר לקצר אינו רשאי להאריך לחתום אינו
רשאי שלא לחתום שלא לחתום אינו רשאי
לחתום י מזכירין יציאת מצרים בלילות
אמ' ר' אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים
שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים ב
לילות עד שדרשה בן זומא שנ' למען תזכר

את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך ימי
חייך הימים כל ימי חייך הלילות וחכמ' אומ' ימי
חייך העולם הזה כל ימי חייך להביא את ימות
המשיח פרק א

הלכתא פרק ב

היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כוון
לבו יצא ואם לאו לא יצא ובפרקים שואל ב
מפני הכבוד ומשיב ובאמצע שואל מפני ה
היראה ומשיב דברי ר' מאיר ר' יהודה או' באמצע
שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד ובפרקים
שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם
ב אילו הן בין הפרקים בין ברכה ראשונה
לשנייה בין שנייה לשמע בין שמע לוהיה אם
שמוע בין והיה אם שמוע לויאמר בין ויאמר ל
אמת ויציב ר' יהודה או' בין ויאמר לאמת
ויציב לא יפסיק ג אמר ר' יהושע בן
קרחה למה קדמה שמע לוהיה אם שמוע אלא
שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה ואחר כך
יקבל עליו עול מצות והיה אם שמוע לויאמר
שוהיה אם שמוע נוהג ביום ובלילה ויאמר
נוהג אלא ביום ד הקורא את שמע
ולא השמיע לאזנו יצא ר' יוסי או' לא יצא קרא
ולא דקדק באותיותיה ר' יוסי או' יצא ר' יהוד'
או' לא יצא הקורא למפרע לא יצא קורא וטועה
יחזור למקום שטעה ה האומנין קורין בראש
האילן או בראש הנדבך מה שאינן רשאין ל
לעשות כן בתפילה ו חתן פטור מקרית
שמע בלילה הראשון ועד מוצאי שבת אם
לא עשה מעשה מעשה ברבן גמליאל שקרא
קרא בלילה שנשא אמרו לו לא למדתנו ש
שחתן פטור מקרית שמע בלילה הראשון א'
אמ' להם איני שומע לכם לבטל ממני מלכות
שמים שעה אחת ז רחץ בלילה הראשון
שמתה אשתו אמרו לו לא למדתנו שאבל
אסור לרחוץ אמ' להם איני כשאר כל אדם
אסטנס אני ח וכשמת טבי עבדו קיבל
עליו תנחומים אמרו לו לא למדתנו שאין
מקבלין תנחומים על העבדים אמ' להם אין

001v

Mișna: Parma, Biblioteca Palatina , 3173 (דה רוסי 138) ברכות א:א - ברכות ב:ז

IX. BABİL TALMUDU'NA EKLENEN RİSÂLELER

İbranice *"Mesahtot Qtanot"* [מסכתות קטנות] diye bilinen *"Küçük/Kısa Risâleler"* Tannaim yahut onlardan sonraki donemde resmi olarak *Mişna*'da yer almayan konularla ilgili risâlelerdir. Bunlar ayrıca *Mişna* dışında kaldıklarından yahut asıl metinde yer almadıklarından ötürü *"Sefarim Hıtsoniyim"* [ספרים חיצוניים] yani *"Talmud Dışında Kalan Risâleler"* diye de bilinirler. Bu risâleler Mişna'ya aynı içeriğe sâhip ancak Tosefta'yla çelileşen içeriklerinden ötürü sonradan Babil Talmudu'na ilâve edilmişlerdir. Aşağıda vereceğimiz 15 risâleden ilk sekiz tanesi geriye kalan yedi risâleye nisbeten daha otantik bir rivâyet üslûbuna ve içeriğine sâhiptirler. Zirâ, bu geriye kalan yedi risâle değişik şekillerde Babil Talmudu'nun içerisinde dağınık bir hâlde yer almaktadır. Bazı Talmud bilginleri (mesela Rabbi Haim Kanievsky) bu Küçük Risâleler'in Geonim döneminde kaleme alındığını savunurlar.

"Hukukî ve *agadik* konular açısından oldukça zengin olan bu risâleler Mişna ve Talmud'un mütemmimi olmakla beraber, bunların Talmud'tan farkı, ele aldıkları hukukî konuları tartışmaksızın konuyla ilgili hükümleri doğrudan sıralamalarıdır. Köken olarak Filistin bölgesinde neşet eden bu risâlelerin V. yüzyılın başlarında Bâbil'de (Irak) tamamlandığı, VII. asırda, yani ilk İslâmî dönemde ya da Yahudilerin *"Gaonluk Dönemi"* adını verdiği Abbâsîler döneminde gözden geçirilip detaylandırılarak son şeklinin verildiği kabul edilmektedir.[849] Ancak, *Kala Rabati* gibi bazı zeyillerin ise İslâmî dönem gaonları tarafından kaleme alındığı kabul edilmektedir."[850]

Babil Talmudu'nun dördüncü kitabı *Seder Nezikin*'in sonuna ilâve edilen bu Küçük Risâleleri şöyle sıralayabiliriz:

1. *Avot de Rabbi Natan (ARN): Rabbi Natan'ın Avot'u* (אבות דרבי נתן)

R. Natan isminin bu risâlenin adı olduğu açık değildir. Avot'a şerh yazan XII. yüzyıl rabbilerinden R. Yakov be-R. Şimşon bu barait'e *Avot de-Rabbi Natan* adı niçin ve hangi sebeple verildiğini anlayamadığını, şâyet bu Risâleye bir ad verilecekse bunun da R. Akiva'dan sonra sonda üçüncüsü sırada zikredilen râvî R. Natan değil

---

849 [Poznanski, "*İnyanim şonim...*", *ha-Kedem* no.1-4 (1907), s. 133; Assaf, *Tekufat ha-Geonim*, s. 174; Grossman, *"The Yeshiva of Eretz Israel..."*, s. 231; Rothkoff, *"Minor Tractates"*, *EJd*, XII, 49.] Arslantaş, *İslam Dünyasında... Yahudiler*, s. 371'den naklen.

850 Nuh Arslantaş, *İslâm Dünyasında İktisadi ve İlmi Hayatta Yahudiler: Abbâsî ve Fâtımîler Dönemi*, İFAV Yayınları, İstanbul 2009, s. 371.

geçen ilk râvî R. Yose ha-Galili olmalıydı, der[851] Aslında son râvî olması hasebiyle R. Natan kendinden önceki bu husustaki rivâyetleri kendi nüshası olarak derleme çabasına girmesi muhtemeldir. Hadis sahîfeleri ve cüzleri de çoğu zaman o rivâyetleri derleyen şahıslarına izafet edilir ki, onlar rivâyet alma hiyerarşisinde son halkada yer alırlar Bu durumda mesela Hemam b. Münebbih'in Sahîfe'sinin Sahîfetü Hemmam b. Münebbih olarak şöhret bulması bu sebepten olsa gerek[852].

ARN "miladın II. asrında Bâbil'de yaşamış bir din adamı olan Rav Natan tarafından derlendiği bilinir. Ancak kitaba sonraki dönemlerde de bir takım ilâveler yapılmıştır. Talmud'un *Avot* bölümünün (*Pirkey Avot*) tamamlayıcısı kabul edildiği için "Avot Zeyli" (*Tosefta Avot*) olarak da isimlendirilen risâlede *Pirkey Avot*'ta bulunmayan birtakım bilgiler de yer almaktadır"[853]. *ARN*, Avot Risâlesini tamamlayıcısı eş bir metin üslubuna sâhiptir. Diğer Küçük Risâlelerin çoğunun tersine, bu risâle tamamen agadik türdendir.[854]. Ancak diğer dışta kalan risâleler ağırlıklı olarak halahik yani hukukî metinlerden oluşsa da muhtevalarında agadik öğretiler ve episodlar da zikredilir[855]. Bu risâleye ilkin Baraita[856] ve Tosefta[857] olarak işâret eden yazarlar olmuştur. Diğer bazıları da bu risâleyi Mişnat R. Natan[858] ya da "Agada" diye atıfta bulunmuşlardı.

Schechter baskısı iki farklı nüshayı ihtiva eder: A nüshası 41 bâb'dan, Vatikan 303 B nüshası ise 48 bâbdan oluşur. Risâlenin çeşitli dillere tercüme ve neşirleri yapılmıştır.[859]

---

851 R. Yakov be-R. Şimşon, *Commentary to Avot 1:1,* Mahzor Vitry, 463-464.
852 Bkz. Bünyamin Erul, *Hadislerin Dili: İlk Hadis Belgesi Hemmâm'ın Sahîfesi* [-Tertip, Terceme, Yorum-], Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, Ocak 2009.
853 Nuh Arslantaş, *a.g.e.,* aynı yer.
854 M.B. Lerner, "*The External Tractates*", *The Literature of the Sages Part One* (Ed. Şmuel Safrai), I, s. 367.
855 Lerner, *a.g.e.*, aynı yer.
856 Schechter, Giriş, IX-XIII.
857 R. Yosef ben Yehuda, *Sefer Musar* (ed.Bacher), Giriş, s.XIII; Zunz-Albeck, *Deraşot*, s. 286, 62. not.
858 R. Yakov be-R.Şimşon, *Commentary to Avot*, Mahzor Vitry,536-537; 544-545.
859 "41 bölümden oluşan kitap Franz Taylor tarafından *Tractatus de Patribus Rabbi Nathan Auctore, in Linguam Latinam Translatus* başlığıyla Latinceye (London 1654) çevrilmiştir. Yazmalardan hareketle ilk neşri ise, 1887 yılında Solomon Shechter tarafından yapılmıştır. Eserin ilk İngilizce tercümesi M.L. Rodkinsonn tarafından (New York 1900) yapılmış; sonraki tarihlerde Judah Goldin (New Heaven 1955) ve Jacob Neusner (Atlanta-Georgia 1986) tarafından *The Fathers according to Rabbi Nathan* adıyla tercüme edilmiştir. Kitaba Abraham Witmand *Ahavat Hesed* (אהבת חשד) (Amsterdam 1777), Joshua Falk ise *Binyan Yehoşua* (בנין יהושוע) (Dyhernfurth 1788) adıyla şerhler yazmıştır. Eser ayrıca Zamosclu Eliezer Lipman (Zolkiev 1723) ve Elijah ben Abraham (Wilna 1833) tarafından da şerh edilmiştir. Bkz. Jacob Neusner *The Fathers According to Rabbi Nathan (Abot de-Rabbi Nathan), an Analytical translation and Explanation*, Atlanta, Georgia, 1986, s. IX-XIV (Neşredenin girişi); Mielziner,

2. *Dereḫ Erets Risâleleri*

İbranice sözlük anlamı "*Dünyevî davranış kuralları*" anlamına gelen bu tamlama, literatürde ahlaklı ve edebli tavır ve davranışa işâretle kişiyi günaha düşmekten koruyan etik ve moral değerlerle alakalıdır. Bunlar *Kitâbü'l-Edeb*, *Amelü'l-Yevmi ve'l-Leyl* türü dinsel-sosyal ve kültürel yaşamda uyulacak kurallar manzumesi içeren *Adâb-ı Muâşeret* (görgü kuralları) ile ilgili konuları ihtiva ederler. Bu risâleler *Ben Sira* ve *Meseller*'in özlü ve hikmetli sözleri rivâyet etme geleneğinin bir devamı olarak görülür[860].

2.1. *Dereḫ Erets Raba (DER)* (דרך ארץ רבה) *[Davranış Rehberi=Büyük Risâle]*

Genel halk tabakasının yani avamın uyması gerek kurallar ve düzenlemelerin yer aldığı bir risâledir[861]. Burada "*Raba*" kelimesinin, söz konusu risâlenin daha genel bir kitleye yönelik olduğuna ve daha somut davranış biçimlerine işâret ettiği söylenebilir[862]. Ancak Raba ve Zuta risâlelerinin içeriklerinin Talmud bilginlerinin öğrencilerine Tora çalışma ve dinî emirleri uygulamaya dâir cesaretlendirici öğütler kabilinden gözükmektedir.

Babil Talmudu'nun *Nezikin* kitabının sonunda basılan ve 11 bölümden oluşan bu risâle tamamıyla tek türden (homojen) bir bütünlük ve üsluba sâhip değildir[863]. Dereḫ Erets Zuta (DEZU)'da olduğu gibi bu heterojen yapısından dolayı bölümlerini tek tek ele alalım:

2.2. *Pereq Arayot (PAR)*

"Yasaklanan Evlilikler Kısmı". Bu kısım temelde haram evlilikler ve cinsel ilişkiye dâir meseleleri (*âdâbü'l-cimâ*) ele alır. Bu özet kısmın 22 paragrafın 19'u birkaçı

"*Abot de-Rabbi Nathan*", *JE*, I, 82; Goldin, "*Avot de-Rabbi Nathan*", *EJd*, II, 984-985. [Nuh Arslantaş, *a.g.e.*, s. 371-372'den].

860 Lerner, *a.g.e.*, s. 379.

861 Bkz. Krauss, "*Dereḫ Erets*", s. 39-41 (Lerner, *a.g.e.*, s. 380'den naklen)

862 "Özet olarak insanın dinî ve sosyo-kültürel hayatında uyması gereken kuralları konu edinmektedir. Yasak evliliklerle başlayan ilk kısımdan sonra, on ikisi iyi on ikisi kötü olmak üzere yirmi dört sınıf insanla, güneş ve ayın tutulmasına yol açan günâhlar hakkında bilgi verilmiştir (II. kısım). Daha sonra, insanda doğuştan var olan ahlâkî donanım (III. kısım), Talmud bilginleri ve öğrencilerinin tavır ve davranışlarındaki ahlakî ögeler (IV ve V. Kısım), toplum ve sofra adâbı (VI ve VII. Kısım), yeme-içme adâbı (VIII-IX. kısım), mikve ve hamamlarda uyulması gereken kurallar (X. kısım) anlatılmış ve risale insan hayatını tehlikeye atan davranışlarla bitirilmiştir (XI. kısım). Baron, *SRHJ*, VI, 63; "Derekh Erez", *EJd*, V, 1551-1552. (Arslantaş, *a.g.e.*, s.373-374)

863 Lerner, *a.g.e.*, 384.

Talmud'da Tannalara ait baraita olarak geçen halahik kuralları ihtiva eder. Bu risâlede geçen râvîlerin tamamı Tannaim tabakasındandırlar ve risâlenin dili Mişna İbranicesi'dir[864]. Pereq Arayot'un muhtevası; özel hukuk, aile hukuku ve evlilik ile ilgili olduğundan Kaufman A 50 Mişna nüshasında bu kısım üçüncü sırada yer alan *Seder Naşim* (Kadınlar Kitabı)'in sonuna eklenmiştir. Yine Vilna Gaonu R. Eliyahu ise *Pereq Arayot*'u *Kalla Risâlesi*'nin ikinci babına yerleştirir. Higger de bu kısmı "*Tosefta Derekh Erets*"in bir bölümü olarak tasnîf eder[865].

2.3. Pereq Minim (PM)

'Kâfirler (Heretikler) Hakkında Bölüm=": DER'in ilk 12 halahası çeşitli kategorilerde kötü huylu ahlaksız ve ruhu bozuk kişilerden söz ederken, 13-24 arası halahalar samimi sâdık kişileri ve onların erdemlerini Tora'dan pasuklarla tebrik ve tebcil ederek över. Geriye kalan rivâyetler ise günahın sebebiyet verdiği felaketlerden söz eder[866]. Adler 1745 yazmasında bu bâbın adı "*Pereq Maasim*" (Ameller) şeklinde yazılmıştır[867]. Yine Vilna Gaonu R. Eliyahu, *Pereq Ha-Minim*'i *Kalla* Risâlesinin üçüncü bâbına yerleştirir[868].

2.4. Pirkeyi Ben Azzay (PBA)

'*Ben Azzay'ın öğütleri*': 3'ten 11'e kadar olan bab, Şimon ben Azzay'ın sözlerinden ibarettir ve DER'in en hacimli ana kısmını oluşturur. 3. Babda ise R. Elezar ben Azarya'nın ölüm döşeğinde söyledikleri ile insanın kökeni ve kaderi üzerine bir hikem etik ve moral mülâhazalar yer alır. Bu kısmın tamamı muhtemelen ARN'den yararlanarak yazılmıştır. 4 ve 5. bablar bir talebenin yapması zaruri davranışlar ile Talmud bilginine halk arasında nasıl davranacağı ile ilgili kuralları (*Hatîb el-Bağdâdî'nin el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi' adlı eserinde ele aldığı konulara benzeyen kuralları*), 6 -9 arası bablar sağlıklı bir sosyal davranış ve mahremiyet ile âdâb-ı muaşereti ele alırlar (*Buharî'nin el-Edebü'l-Müfred adlı eserinde ele aldığı hususları*). 10. bab mikvelerde (*banyo ve gusül âdâbı*) nasıl temizleneceğine dâir özel âdâbı ve 11. bab ise kişiyi maddi iflasa sürükleyen halleri ele alır. Bunlar dışında, âdâb-ı

864 Lerner, *a.g.e.*, 385

865 Lerner, *a.g.e.*, 384-385.

866 Lerner, *a.g.e.*, 385-86.

867 Higger, *Zeirot*, s. 96.

868 Lerner, a.g.e., 386

muâşeret konularının anlatıldığı bu bölümlerin içerisine serpiştirilmiş bir halde eski kaynaklarda yer almayan kimi büyük Tannaların biyografileri[869] ile ilgili hâdiselerin anlatımına da rastlamak mümkündür[870]. Bunun dışında yine 4. babta Hz. İbrahim ve Lut'u misafir olarak ziyarete gelen meleklerle ilgili önemli midraşik rivâyetler[871] de yer alır ki, bunların Kur'ân'daki ilgili kıssa ve ilgili âyetlerin tefsiri ile, hadislerde-ki yer alan benzer rivâyetlerle mukayese edilmesinin ilginç sonuçlar vereceği düşüncesindeyim. DER'in 4 ila 11. bâba kadar olan kısmını oluşturan PBA, muhtemelen Dereḥ Erets türü edebiyatın[872] en eski örneği olsa gerek. İfâde etmeliyiz ki, bu risâleye zamanla bazı ilâveler idrâc edilmiştir. Özellikle risâlede Karailer'e cevap türünden olmak üzere kimi bölümlerde polemiklere yer veren türden satırlara rastlamak mümkündür[873]. PBA, kimi zaman *Middat Dereḥ Erets*, *Maseḥet Dereḥ Erets* ve *Hilḥot Dereḥ Erets* gibi farklı isimlerle kaynaklarda zikredilmiştir[874].

3. *Dereḥ Erets Zuta (DEZU)* (דרך ארץ זוטא) *[Küçük Edeb ve Âdâb Risâlesi]*

Babil Talmudu'nun neşir edilmiş nüshalarında *Maseḥet Dereḥ Erets Zuta* (DEZU), *Pereq ha-Şalom* ile birlikte 10 babtan oluşur. Bununla beraber, DEZU'nun yazmaları ve en erken nüshalarına bakıldığında, bu risâlenin aslında benzer muhtevalı iki farklı risâlenin bir araya getirilmek suretiyle oluşturulduğu kanaati oluşur[875].

"זוטא" kelimesi, Aramca olup, küçük, kısa anlamına gelir. TB'nin kanonik-olmayan risâlelerinden biridir. Raşi bu risâleden MDE (Maseḥet Dereḥ Erets) diye bahsederken[876], Tosafistler bunu HDE (Hilḥot Dereḥ Erets) şeklinde isimlendirmişlerdir[877]. Ancak muhtevanın tasnîfine bakıldığında risâlenin sonraki zamanlarda tertib edildiği görülür.

Arslantaş, Risâleyi kısımlara ayırmaksızın *Dereḥ Erets Zuta* genel başlığı altında şu bilgileri nakleder: "Bir önceki risâle (*DER*) gibi bunda da ahlakî konular üzerinde

869 Hilel, Yohanan ben Zakay, R. Yoşua ve R. Akiva gibi.
870 Bkz. DER, 4-7:9.
871 DER, 4:2.
872 Müstakil olarak Dereḥ Erets edebiyatına hasredilen çalışmalar mevcuttur: Zunz, *Vortage*, 116-119, Krauss, '*Traite Talmudique*'; Bacher, '*Observations*'; Friedmann, *Pseudo-Seder Eliahu Zuta*, giriş 1-13; Higger, *Zeirot*, giriş, 1-69. (Lerner, *a.g.e.*, s. 388).
873 DER, 9:13-14.
874 Higger, *Treatises*, giriş, 31-33, 40.
875 Lerner, a.g.e., s. 381.
876 *TB*. Ber. 4a.
877 *TB*. Bek. 44b.

durulmuştur. On kısımdan oluşan risâlenin ilk dokuz kısmında nefis muhâsebesi ve itidal, tevazu, uysallık, sabır, tahammül, küçüklere sevgi, büyüklere saygı ve affetme gibi ahlâki değerlere teşvik yapılmıştır. Risâlenin onuncu kısmının ilk yarısında bir takım (ölümden sonraki hayat hakkında) eskatolojik rivâyetler, diğer yarısında ise bazı ahlâkî erdemler üzerinde durulmuştur. Risâlenin en önemli özelliği, konuların anlatıldığı cümlelerin vecizeler şeklinde, anlaşılması kolay, kısa ve özlü olarak kurulmasıdır Konular anlatılırken Tora çalışan Yahudi din adamlarına yakışan davranışlar ve kendilerinde bulunması gereken özellikler ve meziyetler üzerinde ayrıca durulmuştur.[878] Risâlenin baş kısımlarının İslâm öncesi dönemde, sonraki kısımlarının ise İslâmî dönemde kaleme alındığı ve son şeklinin de yine bu dönemde verildiği kabul edilmektedir.[879] Risâlelerin tenkitli neşri ilk kez Michael Higger tarafından yapılmış ve İngilizce tercümesiyle beraber neşredilmiştir (1935). Risâle daha sonra İngilizceye yeniden çevrilmiştir (1965).[880]

3.1. Maseḫet Yirat Ḥet (MYḤ)

"Günah korkusu=Takva" anlamına gelen "*Yirat Ḥat*" risâlesi (*MYḤ*), *DEZU*'nun 1-4 ve 9. bablarından oluşur. Risâlenin bablarının numaralandırılmasının nüshalara göre farklılık arz etmesi edisyon kritik esnasındaki tasarruflardan kaynaklanabilir. Risâlenin adına benzer bir başlık Rav Saadiya Gaon (ö.942)'un dua kitabı[881] ve onun çağdaşı olan Yakub el-Kirkisani'nin yazılarında da yer alır[882]. Bu risâleye zaman zaman kimi karışıklıklardan ötürü çeşitli adlar verilmiştir: Dereḫ Erets Rabba; Dereḫ Erets Rabbati, Dereḫ Erets de-Rabbanan ve Maseḫet Dereḫ Erets (Rabba)[883].

MYH'nin giriş kısmında '*bir hikmet öğrencisinde* (talmid haḫamda) *bulunması gereken vasıfları*' [הילכות דרכן של תלמידי חכמים=*Hilḫot Darkan şel Talmidey Ḥaḫamim*] [884] ve çoğu güzel ahlak ve fıtratla ilgili olmak üzere 14 tane haslet ve kişilik özellikleri sıralanır.

878 Schechter-Ginzberg, "*Dereḫ Erez Zuta*", *JE*, IV, 528-529; Baron, *SRHJ*, VI, 63; "*Dereḫ Erez*", *EJd*, V, 1552.
879 Bkz. Schechter-Ginzberg, "*Dereḫ Erez Zuta*", *JE*, IV, 529.
880 "Derekh Erez", *EJd*, V, 1552. (Arslantaş, *a.g.e.*, s.374)
881 Bkz. *Sıddur Rav Saadiya Gaon*, s.123.
882 Bkz Higger, *Additions*, 7, 2. Kısım.
883 M.B. Lerner, "*The External Tractates*", *The Literature of the Sages Part One* (Ed.Şmuel Safrai), I, s. 381.
884 R. Simha, *Mahzor Vitri* [מחזור ויטרי], (haz. Şimon Halevi iş Horovitz), Nurenberg 1923, II, s. 721-723.

Risâle tam anlamıyla zühd ve verâ' derecesinde müttaki ve insân-ı kâmil olma yollarını sayarcasına tevazuyu, kendi nefsinden geçip mahfiyet içinde diğergam olmayı öğütler.

Mesela: *"Herkesin ayak bastığı kapı eşiği gibi ol!*

Ve herkesin bir şeyler astığı alçaktaki askı gibi ol!"[885]

Dördüncü ve beşinci bablar, iyiliği öğütleyen ve kötülükten sakındıran tenbîh ve nasihatlerin: "...*söyleme*....!" [אל], "....*Yapmayacaksın*!", "...*olma*!", "*Sev*..." [אהוב], "*Mutlu ol*...", "*Şâyet sen*...[אם]" şeklinde tekrarıyla bir nasihatnâme edâsı taşır. Hatta yukarıdaki hitap tarzları 11, 12 kez tekrarlanır[886]. 1 ila 4. bablarda geçen rivâyetler bir istisna hâriç râvîleri meçhuldür. Ancak 9. bâbda ilk râvîleri Tannaîm tabakası verilir. Aslında 1-4. bablarda yer alan meçhul rivâyetler, umumiyetle PA (*Pirkey Avot*) ve ARN (*Avot de-R. Natan*)'deki rivâyetlerle içerik açısından benzerlik arzetmektedir[887]. Hatta bu adı geçen bablardaki kimi rivâyetler TB'nin çeşitli yerlerinde dağınık olarak yer alırlar[888]. Bu râvîsi meçhûl rivâyetlerin Tannaim ve Amoraim nesillerinin kimi ifâdelerinin yorumu olma ihtimâli oldukça yüksektir. Son olarak *MYH* risâlesinin Karaîler döneminde yani VIII. asrın ikinci yarısında son hâlini aldığını –[*ancak bunun içeriğinin tamamının bu dönemde oluştuğu anlamı kastedilmeksizin*]- söylememiz mümkündür.

3.2. *Maseḫet Dereḫ Erets Zeira* (DEZE)

Aramca bir kelime olan Zeira, ufacık, küçücük, kısa anlamlarına gelir. DEZE'nin dört babı MYH'nin hacim olarak yarısından daha küçüktür. Bu risâle DEZU'nun 5-8. bâblarından oluşur. Ortaçağ Tosafistleri bu risâleye HDE (*Hilḫot Dereḫ Eretz*)[889], Nahmanides ise PDE (*Pirke Dereḫ Eretz*)[890] diye işâret ederler. Râvîsi meçhul olan pekçok vecize türünden özlü sözler yer alır bu risâlede.

Özellikle Talmud öğrencisinin uyması gereken kurallar ve Talmud üstadının otoritesini kuvvetlendiren *"Kim ki Talmud bilgininin sözlerini çiğnerse* ölümü hak

---

885 Higger, *Treatises* 1:2, s. 58; 1:25, s. 77; 2:9, s. 96.
886 Lerner, *a.g.e.*, s. 382.
887 Krş. Higger, *Zeirot*, Giriş, 16-19; 34-36.
888 *TB.*, Ned., 62b; Ber., 4a; Ket. 5b.
889 Tosafot, *TB.*, Meg. 29a; *TB*, Beḫ. 44a.
890 Lerner, *a.g.e.*, s. 383.

der"[891] tarzındaki ifâdeler bu risâlede önemli bir yer tutmaktadır.

3.3. *Pereq R. Şimon (PRŞ)*

DEZU'nun 10. bâbı Mesihî asırla ilgili birkaç Talmud rivâyetini ihtiva eder[892]. Bu haberlerden ilki R. Şimon ben Yohay'ın adıyla rivâyet edilir. Bu apokaliptik rivâyetlerin yanında kimi zaman ahlak ve edebe dâir konuların da yer aldığı görülür[893].

Bu kısım, Fiten edebiyatında[894] Mesih ve Deccal'le ilgili hadis kitaplarının Kıyâmet Alametleri'nin anlatıldığı bablara benzemektedir. Bu anlamda, ehemmiyet derecesinin düşüklüğü ile sıhhat kriterine göre olsa gerek ki Hadis kitaplarının sonlarında yer alan sözkonusu apokaliptik türden gelecekten haber veren rivâyetlerin de Hz. Muhammed'in vefatından bir süre sonra başlayan fitne olayları, bazı felsefi akımlar ve sosyal ve politik olaylarla bağlantılı olarak tarihsel süreç içerisinde teşekkül eden 'inşâî-rivâyetler' olduğu söylenebilir.

3.4. *Pereq ha-Şalom (PŞ)*

Babil Talmudu'nun bütün baskıları, DEZU'dan sonra zeyil kabilinden ek bir bâb olan ve Barış övgülerini içeren Pereq ha-Şalom'u da ihtiva ederler[895].

4. *Soferim* (סופרים *–Yazıcılar-Müstensihler)*

Talmud'un *Nezikin* kitabının sonunda yer verilen bu risâlenin, İslâmî dönemde, VIII. asır ortalarında son şeklini aldığı kabul edilmektedir. Tora tomarları (*Sifrey Tora*), *tefilin* ve *mezuza*ların yazılış kâidelerini içeren risâle, 21 kısım ve her birine *halahot* adı verilen 255 pasajdan oluşmaktadır. Risâlenin ilk dokuz kısmında (1-9) yazı malzemesi, müstensihte (*sofer*) olması gereken özellikler, Tora'nın tercüme dili ve tercümelerinde takip edilmesi gereken kâideler, kutsal metinlerin yazıldığı parşömenin özellikleri, parşömenlerin bakım ve tamiri, metinlerdeki yazılış farklılıkları, belli kelime ve pasajların okunuş ve yazılış kâideleri gibi konular işlenmiştir. 10-17. kısımlarda ise genel ve özel durumlardaki okuma kuralları, kutsal metinlerdeki belli

---

[891] Bu tür ifâdelerin risâlenin telif ve tertib tarihi gözönünde bulundurulduğunda, o dönemde Karailer'in *Talmud*a ve bilginlerine dâir karşıt söylemlerine bir cevap olabileceği âşikardır.

[892] Lerner, *a.g.e.*, s. 383.

[893] Higger, *Treatises* 10.9, s. 248.

[894] Hadiste bunların izdüşümleriyle ilgili detaylı bilgi için bkz. Mehmet Paçacı, *"Hadis'te Apokaliptisizm veya Fiten Edebiyatı"*, *İslâmiyat*, Cilt 1, Sayı: 1, Ocak-Mart 1998, ss. 35-53.

[895] Lerner, *a.g.e.*, s. 384

pasajların okunma kaideleri, çeşitli ibadet ve kutlamalarda bulunması [illegible] cemaat sayısı, yazım kuralları ile ilgili özellikle de Tanah'ın *Ketuvim* [illegible] kitapların yazımı ile ilgili ek bilgiler, dinî metinlerin yazımının kudsi[illegible] *meçazu*, Tora ve *agada* talimi, bazı bayramlar ve aybaşlarında yapılan [illegible] ilgili bilgiler verilmiştir. Risâlenin kalan son kısmında (18-21) ise günlük [illegible] ve bayramlarda okunan Mezmurlar ile diğer ibadet metinleri, Yom Kipur [illegible] be-Av'la ilgili ritüeller üzerinde durulmuştur. Risâlede ayrıca halk huzurunda [illegible] ve *Haftara* (Şabat ve diğer özel günlerde *Neviim*'den okunan kısımlar [illegible] usûlüne dair bilgiler de yer almaktadır. Risâlenin İngilizce tercümesi Sonci[illegible]sıyla neşredilmiştir.[896]

5. *Kallah* (כלה)

Talmud'un dördüncü kitabı *Seder Nezikin*'in sonunda yer alan küçük [illegible]dır. Risâlede iffet, ahlâkî güzellik, söz, nişan, nikâh ve cinsel ilişki de [illegible] damadın günlük hayattaki ilişkilerinin dinî ve hukukî boyutları ele alın[illegible] naklarda ise risâle Yahuday Gaon'a nisbet edilmiştir.[897]

6. *Kallah Rabbati (KR)* (כלה רבתי).

Risâle bir önceki *Kala* risâlesinin genişletilmiş halidir. Risâlenin III. as[illegible]za'da Rav Rava tarafından yazıldığı belirtilse de, Aptowitzer gibi bazı Yah[illegible]macılar risâlenin İslâmî dönemde, Yahuday Gaon'un öğrencisi olan Ra[illegible] yazıldığını kabul etmektedirler.[898] Risâleler ilk olarak Nahman Koron[illegible] neşredilmiştir. Risâlelerin ilk tenkitli neşirleri ise, M.Higger tarafından [illegible] Risâlelerin İngilizce tercümeleri ise Soncino baskısıyla yayınlanmıştır.[899]

7. *Şeva Masehtot Ketanot (ŞMK) (Yedi Küçük Risâle)* (שבע מסכתות קטנות)

Soferim risâlelerinden bu Yedi Küçük Risâle'nin en eski olanı [illegible] taçağ boyunca bu risâleler, "*Şeva Masehtot Ketanot*"[900] olarak bir grup hâlinde [illegible]

---

[896] Bacher-Blau, "*Soferim*", *JE*, XI, 426-428; Grossman, "*The Yeshiva of Eretz Israel*[illegible] man, "*Soferim*", *EJd*, XV, 81

[897] Risalenin Eliezer ben Hirkanus'un bir öğrencisi tarafından yazılmaya başladığı ve [illegible] tarafından tamamlandığı da anlaşılmaktadır. Bkz. Baron, *SRHJ*, VI, 63, "Kallah", *EJd*, X, 709

[898] Baron, *SRHJ*, VI, 63; "Kallah", *EJd*, X, 709.

[899] "Kallah", *EJd*, X, 709.

[900] Bkz. Higger, *Seven Minor Treatises*, Giriş, s. 10.

yorlardı[901]. Bunlar şöyle sıralanabilir:

1. Sefer Tora ספר תורה [902]
2. Mezuza מזוזה
3. Tefillin תפילין
4. Tsitsit צצית
5. Avadim עבדים
6. Kutim כותים ve
7. Gerim גרים [903]

Açıkçası, Ortaçağ Talmud âlimlerinin bu küçük risâlelerden çeşitli vesilelerle açıkça söz etmeleri bunların kaybolmasından duydukları endişeden olsa gerek. Bu küçük risâlelerden *Tsitsit, Tefillin, Mezuza* ve *Gerim* erken dönem Midraşik edebiyatta[904] bunların kaynaklarına atıfta bulunarak zikredilir[905]. Yukarıdaki risâleler, Mişnâ İbranicesi'yle yazılmış olup, bu risâlelerde adı geçen tüm râvîler, bir istisna dışında, Tannaim tabakasındandırlar. Ancak, bunlar Mişna içerisinde yer almadıklarından, baraita [ברייתא] ya da *'Mişna-dışında kalan rivâyetler'* [ha-Mişnayot ha-Ḥitsoniyot = המשניות החיצוניות] olarak sınıflandırılabilirler.

7.1. Masehet Sefer Torah (MST) [מסכת ספר תורה]

Tevrat Parşömeni Risâlesi, yani MST, Masehet Soferim (MS)'in ilk bölümüyle aynı konuları işler. Beş bâbdan oluşan MST muhtemelen metni MS'den ve Babil Talmudu'ndan anlam olarak alınıp açıklamalarla alıntılanan kaynaklardan farklılaştırılan bir nüshedir[906].

Arslantaş risâleyi yedi küçük risâlenin içine dâhil etmeksizin şöyle tanıtır: "Talmud'un bir başka zeyil risâlesi olan *Soferim*'deki anlatılanları tamamlar mahiyette beş bölümden oluşan bu risâlede, Tevrat ve diğer mukaddes metinlerin yazımında kullanılacak yazı malzemesi ile ilgili detaylar, bölümler arasında bırakılması gereken boşluklar, Tevrat okurken ve Tanrı'nın ismi yazılırken dikkat edilecek hususlar ile bunların yazım metotlarından bahsedilmektedir".[907]. Sefer Tora yazımı, okunması,

---

901 Nahmanides, *Torat ha-Adam*, s. 100, 258.
902 Nahmanides, *a.g.e.*, s. 258.
903 Lerner, *a.g.e.*, s. 400.
904 Krş. *Leviticus Rabbah* 22:1, s.496; Ruth R. 2:22, s.76; Epstein, *Nosah*, s.50.
905 Lerner, *a.g.e.*, s. 401.
906 Lerner, *a.g.e.*, s. 401.
907 Nuh Arslantaş, *a.g.e.*, s. 375; Rothkoff, "*Minor Tractates: Sefer Torah*", *EJd²*, XIV, 292

taşınması, korunması Yahudi inancında belli bir usûle göre cereyan eder ve y... derece kutsal bir değerdir[908]. Elyakim Karmoli (ö. 1875) [אליקים כרמולי], *Şeva M... sehtot Ketanot Yeruşalmiyot* adlı eserinde ilk risâle olarak Sefer Tora'ya yer verir[909].

7.2. *Mezuzah* (מזוזה)

Kelimenin kökeni Asurca "*Manzuza*"ya dayandırılır. Aramca "*Mazuz...*" [מזוזתא][910] ve İbranice "*Mezuza*" [מזוזה] [911] "*kapı pervazı*" anlamına gelir. Tora'... Tesniye Kitabı'ndan, 6: 4-9 arası pasuklardaki "*Şema*" ve 11: 13-21 arası "*Ve-Ha...*" metinlerini içerir[912]. Bu risâle, içerisinde yukarıda zikredilen kutsal metinlerin ye... aldığı küçük bir kutucukla kapının sağ pervazına sabitlenen mezuzayla ilgili bü... kuralları ihtiva eden iki bölümlük bir risâledir.[913]

7.3. *Tefillin* (תפילין)

Bir bölüm ve 21 halahot'tan oluşan Tefillin risâlesi bu mitsvanın yazılması ve uy... gulanmasına dâir kuralları ihtiva eden son derece önemli bir risâledir[914]. Tefil... içlerinde Tora'dan dört ayrı bölümün -[1. Tesniye 6: 4-9 (*Şema*), 2. Tesniye 11: 13-21 (*Ve-Haya*), 3. Çıkış 13: 1-10 (*Kadeş*) ve 4. Çıkış 13: 11-16 (*Ve-Haya*)]- parşömen üzerine el yazması nüshaları bulunan deriden yapılmış ve deri şeritlerle tutturulmuş siyah renkte kare kutucuktan oluşur[915].

7.4. *Tsitsit* (ציצית)

Tsitsit Risâlesine geçmeden önce bu dinî sembolün anlamı ve uygulaması üzerinde biraz duralım: Tora, Sayılar 15: 38-40'da geçen emre[916] binâen mümin Yahudi erkek...

---

908 Bu hususta detaylı bilgi için bkz. Suzan Alalu, Klara Arditi ve diğ. (ed. Yusuf Altıntaş), *Yahudilikte Kavram ve Değerler: Dinsel Bayramlar-Dinsel Kavramlar-Dinsel Gereçler*, Gözlem Gazetecilik Basın Yayın A.Ş., İstanbul 2001, (II. baskı), s. 245-254.

909 Elyakim Karmoli, *Şeva Masehtot Ketanot Yeruşalmiyot*, 1853, s. 1.

910 Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, s. 652.

911 *Mezuza*nın yazılacağı parşömen, kaşer bir hayvanın derisinden elde edilmeli, yazılış kâideleri de *Tora*'nınkiyle aynıdır. Sağdan sola doğru yuvarlanarak sarılıp rulo haline getirilen bu parşömendeki metin İbranî meruba hattıyla 22 sıra hâlinde, 713 harf ve 4649 kuraldan oluşur. Parşömenin arka yüzüne İlahî Kudreti ifâde eden "*Şaday*" [שדי] kısaltması konur ki, baş harflerin açılımı "*Şomer Dalatot Yisrael*" [שומר דלתות ישראל] (*İsrail Kapılarının Koruyucusu*) anlamına gelir. Bkz. *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, s. 233.

912 Bkz. *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, s. 232-233.

913 Rothkoff, "*Minor Tractates: Mezuzah*", *EJd2*, XIV, 293 (Bkz. Arslantaş, *a.g.e.*, s.376.)

914 Bkz. Arslantaş, *a.g.e.*, s. 375; Rothkoff, "*Minor Tractates: Tefilin*", *EJd2*, XIV, 292-293.

915 Bkz. *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, s. 274.

916 Sayılar 15:38-40: "15:38 İsrail halkına de ki, 'Kuşaklar boyunca giysinizin dört yanına püskül dikecek...

...rın Talitlerinin dört köşesine bağlamak zorunda oldukları püsküllere "*tsitsit*" denir. Talit-lere bu püsküllerin takılması Tora'nın bir emridir. Bu püsküllerin takılma gâyesi, kişiye Allah'ı her an hatırlatarak günâhları terk ettirmesi ve O'na yönelmeyi sağlamasıdır. Tsit-sit'in püsküllerinin rengi ve uzunluğu ile ilgili çeşitli fıkhî tartışmalara yahudî fetva kitap-ları ve tefsirlerinde rastlamak mümkündür. Uzunluğunun dört parmak ya da biraz daha ...zun, püsküllerdeki saçaklardan birinin (תכלת =*tehelet*) mavi renkli olması, Sabah (שחרית =*Şahrit*) namazının vaktinin, mavi ile beyaz ipliğin birbirinden fark edilmeye başlandığı anda girdiği zamanda başladığı kabulünden kaynaklanıyor olsa gerek[917].

Müslümanlarda orucun imsâk dolasıyla sabah namazının vaktinin girdiği anın ve kulû ve'şrebû hatta yetebeyyene lekum *el-haytu'l-ebyazu* min *el-hayti'l-esvedi* mine'l-fecr" [وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ][918] âyetinin beyaz açık renkli olan püskülün, koyu renkli olan (*mavi*) püskülden ayırtedilmeye başlandığı anda vaktin girdiğini ifâde eden emrin, o dönemde Yahudî dindarlarının benzer-tanıdık uygulamasına bir remzi işâret olsa gerek.

Bir bölümlük bu risâlede, Yahudilerin ibadet sırasında ve günlük hayatlarında giymek zorunda oldukları *tallit*'te yer alan püsküller, bunların sayısı ve boyanması ile ilgili kuralların yer aldığı bir risâledir".[919]

7.5. Avadîm (Köleler: עבדים)

Hadis kitaplarının Kitâbü'l-'Itk[920], Ebvâbü'l-Velâ ve'l-Hibeti[921], Kitâbü'l-'Atâke ve'l-Velâ[922], Kitâbü'l-Mekâtib[923] gibi İbrânî köleler ve câriyeler ile köle hukukuna dair hükümlerin yer aldığı Çıkış 21: 2-11[924] ve Tesniye 15: 12-18[925] pasuklarının

---

Her püskülün üzerine lacivert bir kordon koyacaksınız. [15:39] "Öyle ki, püskülleri gördükçe RAB'bin buy-ruklarını anımsayasınız. Böylelikle RAB'bın buyruklarına uyacak, yüreğinizin, gözünüzün istekleri ar-dınca gitmeyecek, hainlik etmeyeceksiniz.[15:40] "Ta ki, bütün emirlerimi hatırlayıp tutasınız ve Allahınıza mukaddes olasınız".

Arslantaş, *İslam Toplumunda Yahudiler*, s.472, 477-479.

Bakara (2), 187.

Rothkoff, *"Minor Tractates: Zizit"*, *EJd2*, XIV, 293.

Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Kitâbü'l-'Itk; İbn Hıbbân, *Sahîh*, Kitâbü'l-'Itk; İbn Mâce, *Sünen*, Kitâbü'l-'Itk; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*.

Tirmizî, *Sünen*, Ebvâbü'l-Velâi ve'l-Hibeti.

Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, Kitâbu'l-'Atâke ve'l-Velâ.

Dârekutnî, *Sünen*, Kitâbü'l-Mekâtib.

Çıkış 21: 2-11: [21:2] "İbrani bir köle satın alırsan, altı yıl kölelik edecek, ama yedinci yıl karşılık ödemeden özgür olacak. [21:3] Bekâr geldiyse, yalnız kendisi özgür olacak; evli geldiyse, karısı da özgür olacak. [21:4] Efendisi kendisine bir kadın verir ve o kadından çocukları olursa, kadın ve çocuklar efen-disinde kalacak, yalnız kendisi gidecek. [21:5] "Ama köle açıkça, 'Ben efendimi, karımla çocuklarımı se-

açıklandığı hukukî bir risâledir[926].

Bu risâle, üç bâbdan oluşur:

1) İbranî kölelerle ilgili kuralların geçerliliği jübile yılının dikkate alındığı dönemle sınırlı olduğu ve erkek köle alımı-satımı ve azad edilmesinin ayrıntıları,

2) Efendi ve kölesi arasındaki ilişki, kölenin ailesinin azat edilmesi için ödemek zorunda olduğu fidye ve azad olduktan sonraki hususlar,

3) Özgür olmak istemeyen bir köle için uygulanması gereken tören ve gayri Yahudi birine yahut Filistin sınırları dışındaki bir yere satılan köle ile ilgili yasalar yer alır.

7.6. *Gerim (Yahudiliğe Girişle İlgili Kurallar: גרים)*

Arslantaş risâleyi şöyle tanıtır: "Risâlede Yahudiliğe giriş ve Yahudiliğe girildikten sonra din adamlarının sünnet (*brit mila*), mikve vb. konularda yapmaları gereken konular işlenmiştir. Risâlede ayrıca Yahudi olmayanları ilgilendiren ve "*Nuh'un Yedi Kanunu*"nu kabul eden kimseler (*ger toşav*) ile Yahudiliği gerçek mânâda benimseyenlerle (*ger tsedek*) ilgili konular üzerinde de durulmuştur.[928]"

---

vıyorum, özgür olmak istemiyorum' derse, 21.6 efendisi onu yargıç huzuruna çıkaracak. Kapıya ya da kapı sövesine yaklaştırıp kulağını bizle delecek. Böylece köle yaşam boyu efendisine hizmet edecek. 21.7 "Eğer bir adam kızını cariye olarak satarsa, kız erkek köleler gibi özgür bırakılmayacak. 21.8 Efendisi kızla nişanlanır, sonra kızdan hoşlanmazsa, kızın geri alınmasına izin vermelidir. Kızı aldattığı için onu yabancılara satamaz. 21.9 Eğer câriyeyi oğluna nişanlarsa, ona kendi kızı gibi davranmalıdır. 21.10 Eğer ikinci bir kadınla evlenirse, ilk karısını nafakadan, giysiden, karılık haklarından yoksun bırakmamalıdır. 21.11 Eğer bu üç hakkı ona vermezse, kadın karşılıksız özgür olacaktır."

925 Tesniye 15: 12-18: 15.12 "Eğer İbrani kardeşlerinizden bir erkek ya da kadın size satılırsa, altı yıl size kölelik edecek, yedinci yıl onu özgür bırakacaksınız. 15.13 Onu özgür bırakırken, eli boş göndermeyin. 15.14 Ona davarlarınızdan, tahılınızdan, şarabınızdan bol bol verin. Tanrınız RAB'bin sizi kutsadığı oranda ona vereceksiniz. 15.15 Mısır'da köle olduğunuzu, Tanrınız RAB'bin sizi kurtardığını anımsayın. Bu buyruğu bugün size bunun için veriyorum. 15.16 "Eğer köleniz sizi ve ailenizi seviyorsa, sizden hoşnutsa, 'Yanınızdan ayrılmak istemiyorum derse, 15.17 bir biz alıp kölenin kulak memesinden sokarak kapıya geçirin; o zaman yaşam boyu köleniz olarak kalacaktır. Kadın kölelerinize de aynısını yapın. 15.18 Kölenizi özgür bırakınca üzülmemelisiniz. Size hizmet ettiği bu altı yıl boyunca ücretli bir işçiden iki kat fazla iş görmüştür. Tanrınız RAB yaptığınız her işte sizi kutsayacaktır."

926 Lerner, *a.g.e.*, s. 402.

927 Rothkoff, "*Minor Tractates: Avedim*", *EJd2*, XIV, 292.

928 Bkz. Arslantaş, *a.g.e.*, s. 374-375'den 304. dipnotu: Rothkoff, "*Minor Tractates: Gerim*", *EJd2*, XIV, 292. Yahudi literatüründe müşriklerle müşrik olmayanlar, inanç bakımından bir tutulmamışlardır. Yahudi olmayan, ancak şirke de karşı olan kimseler "*ger toşav*" ya da "*ger ha-şa'ar*" olarak isimlendirilmişlerdir. Bunlar, evrensel değerler olması itibariyle Nuh peygamberin 7 emrine uymaları hâlinde Yahudiler kadar olmasa da, ahirette belli nasibi olacak kimselerdir. Bkz. *BT.*, Avoda Zara. 2b (bkz. meredenin 25. dipnotu), 64b; Shohet, *The Jewish Court*, s. 80; Jacobs-Hirsch, "*Proselyte*", *JE*, XIII, 222.)

17. Kutim (כותים)

Sâmirîlerle ilişkilerde takip edilmesi gereken dinî ve hukukî kurallar işlenmektedir. ...yasak olmasına rağmen, ticarî ilişkilere ruhsat verildiği belirtilen risâlede Sâmirîle-...ecek ve gıdaları ile ilgili hükümlere de değinilmiştir. Yahudilerin Sâmirîlere karşı ...kları tavrın kurala bağlandığı risâlede Yahudi olmayanlarla (*goyim*) ilgili geliştiri-...len hükümler Sâmirîlere de teşmil edilmiş, bazıları Talmud'un değişik yerlerinde de ...alan Sâmirîlerle hükümler bu risâlede bir araya getirilmiştir.[929]

... Semahot (שמחות) *[Neşe Vesileleri]*

İslâmî dönemde son şeklini alan kitabın içeriği başlığıyla taban tabana zıttır. ...da belirtilen sevinç hallerinin tersine kitapta ölüm ve yasla ilgili kurallar işlen-...mektedir. Bu sebeple risâle, *Evel* (Yas), *Evel Rabati* (Büyük yas) veya *Evel Zuta* (Kü-...çük Yas) olarak da isimlendirilmiştir. VIII. asrın ortalarında İslâmî dönemde son ...şeklini alan risâle, Natronay gibi İslâmî dönem gaonlarının bahsi geçen konularla ...ilgili müracaat ettikleri en önemli kaynaklardan biri idi. 14 kısımdan oluşan ve ölen ...kişinin hukukî hakları ile yaşayan birinin dinî haklarının mukayesesi ile başlayan ...risâlede ölüm, eceliyle ya da intihar gibi bir kasıtla ölenlerle ilgili hükümler, yedi ...ve otuz (*sloşim*) günlük yasla ilgili kurallar, ölen kohenler ve yakınları ile ilgili ...hükümler yer almaktadır.

Risâlenin birkaç yerinde (Müslüman) Arapların ölüm ve yasla ilgili bazı âdetleri-...ne işaret edilmiştir.[930] Risâleye XVIII. asırda R. Jacob Naumburg tarafından *Naḥalat* ...adıyla İbranice bir şerh yapılmıştır. Risâlenin ilk dört bölümünün tenkitli neşri ilk ...M. Klotz tarafından yapılmış ve Almanca tercümesiyle beraber neşredilmiştir. ...tamamının tenkitli neşri ise M. Higger tarafından yapılmıştır. Risâle son olarak ...yazmalarından hareketle oluşturulan metin giriş ve zengin notlarla Day Zlotnik ...İngilizce tercümesiyle birlikte neşredilmiştir.[931]

...th *of Samaritan History, Dogma, and Literature*, London 1897, s. 168-171; Montgomery, ...*ritans*, s. 196-203; Waxman, *Jewish Literature*, I, 280-281.
...s, *a.g.e.*, s. 374-375; Baron, *SRHJ*, VI, 63, Zlotnick, "*Semahot*", *EJd*, XIV, 1138-1139.
...s, *a.g.e.*, s. 374-375; Bkz. Zlotnick, "*Semahot*", *EJd*, XIV, 1138-1139.

X. TALMUD USÛLÜ'NE GİRİŞ II

TALMUD HERMENÖTİĞİ: TALMUDU ANLAMA SANATI

Hadis ve Talmud Usûlleri'ne dâir analizi yapabilmek adına ilk önce az bilinen ve *Hadis Usûlü*'nün teşekkülünden önce oluşmuş *Talmud Usûlü*'nü incelemenin yararlı olacağı kanaatindeyiz. Benzer dînî nasları usûl açısından karşılaştırmanın güçlüğüne Talmud'un tarihi süreç içinde ıstılahlarını oluştururken yarattığı dili Türkçeye aktarmanın ve bunu Hadis Usûlü ve Târihi ile mukâyese etmenin güçlüğünü her an hissettiğimi ifâde etmeliyim.

Hermenötik[932], belli kurallara [-e, -a göre] bağlı kalarak kutsal metindeki cümlelerin anlamını açıklayan bir *Yorumlama Sanatı*dır.

Aşağıda zikredeceğimiz hermenötik kurallar erken dönemlerden itibâren Yahudi bilginler tarafından geliştirilmiştir. Tannaitik gelenek içerisinde geliştirilen yorumlama tekniklerinden 4 oluşumdan söz etmek mümkündür:

1. Rabbi Akiva'nin Üç Yorum Kuralı

Rabbi Akiva ve öğrencilerinin Talmud hermenötiğinin kurallarının teşekkülü ve geliştirilmesinde önemli katkıları olmuştur. R. Akiva hususen ilgisini dilbilgisi kurallarına bağlı/dayalı yorumlama ilkeleri inşâ etmeye hasretmiştir. Belirtilmelidir ki, yorumlama prensipleri her bir akademinin aynı zamanda metinleri yorumlama ve anlama yaklaşımlarını da ihtiva eder.

932 Burada *Hermenötik* tabirini eleştiri konusu yapılacağını bilerek kullandığımızı ifâde etmeliyim. Bugün her saniye neredeyse hayatımıza onlarca yeni kelimeler ve kavramlar yanında her türden yüzlerce şeyler dâhil olmakta ve aramızda yer bulmaktadır. Kelimelerin yahut kavramların hiçbir günahı yoktur elbette. Bazılarının, *'bu'* kelimeyi, sâdece Hristiyan kutsal metinlerini anlama ve yorumlama metodolojisi olarak algılamalarını/anlamalarını da hoş karşılamak gerek. Ancak burada Hermenötik kavramını kullandık, çünkü günümüzde ve gelecekte bu yorumlama metodolojileri hep değişecek, gelişecek belki adları başka başka olacaktır, ama bir şey aynı kalacaktır; *'Anlama-Yorumlama-Açıklama'* çabası yahut çabaları. Mesela bugün herkes gücenmeden yahut hoşnut bir şekilde; televizyon, tren, metro, astronot, taksi, salata gibi daha onbinlercesi sayılabilecek yabancı kelimeleri ve bunların yanında bilim dallarına dâir Antropoloji, Etnoloji, Biyoloji, Deontoloji gibi adlandırmaları kullanabilmektedir. Dili saflaştırmak, dilin içerisindeki yabancı kelimeleri seçip-ayıklayarak atarak yerine uydurma kelimeler ikâme etmekle değil, *'o'* kavramın kendisinin mucidi olarak *'o'*nu dile dâhil etmekle mümkündür. Bir düşünün Farsça kökenli olan *çehâr-sû* yani bizim kullandığımız şekliyle *çarşı* kelimesini çıkaralım, yerine ne koyacağız *bazaar* mı?, *sûk* (سوق) mu? *şûk* (שוק) mu? hangi dilden alacağız?!. Kısacası kavramlar ve kelimelerin de patenti vardır; onlar çalışılmadan üretil[e]mezler (...).

R. Akiva, Tora'nın kutsal dilinin, insan sözünde fazla ve gereksiz dolgu malzeme-oluşturan kelimeler olması yönüyle Tanrısal dilden ayrıldığını söyler. Ona göre Tora'da fazla ve gereksiz herhangi bir ses, kelime yahut harf yoktur. Oysa tersine R. Yişmael 'Dibra Tora ke-laşon bney adam' [דיברה תורה כלשון בני אדם]* ilkesiyle Tora'daki sözlerin ve kelimelerin insanoğlunun dilde onları kullandıkları anlamlarıyla olduğunu ifâde ederek, Tanrı'nın insana hitabının yine kendi diliyle olacağına dikkat çeker. Aslında İslamî gelenekte ilâhî kelamın mahlûk (yaratılmış) olup olmadığı meselesi Mutezile'nin Mihne diye isimlendirilen dönemde yapılan tartışmalarda karşımıza çıkmaktadır. Metnin her harfinin, sesinin ve kelimesinin bütün cümle bütününde kutsal olduğunu savunmak ya da onda mutedil olmak, yorumlama anlayışının teşkil ve teşekkülünde önemli bir kıstastır.

R. Yişmael'göre '*Tora zaman zaman bütün bir paraşayı bir yerde söyler ve döner onu başka yerde tekrar eder. Tora bu tekrarı ya metni yinelemek ya da yenilemek veyahut ondan başka farklı bir anlam çıkarmak için uygular*'**

[כל פרשה שנאמרה במקום אחד וחזרו שנאה במקום אחר לא שנאה אלא בשביל דבר שנתחדש בה].

Ancak, o, yine her tekrardan ille de yeni bir anlam istihrâç etmenin zarurî olmadığını söyleyerek, kendisini burada da yorumlamada özgürleştirir.

Oysa Akiva '*Bir pasajda veya bölümde tekrarla söylenen her şey aynı zamanda yorumlanmalıdır*' [כל מה שנאמר בה צריך להדרש] diyerek ilkelerini belirlerken fleksibiliteye yer bırakmadan, tekrardan yerine göre yorum çıkarmanın uygun olduğuna dikkat çeker. Çünkü bazı pasuklardaki tekrarlar bağlamlarıyla birlikte yeni bir anlama müsait olabilir.

R. Akiva, '*et*' [את], '*gam*' [גם] ve '*ő*' [או] gibi belli ilgeçlerin *küllî-umûm*, '*raq*' [רק], '*ak*' [אך], ve '*min*' [מן] gibi diğer bazı edatların da *tahsîs* ifade ettiğine işâret eden hocası Gimzolu Nahum'un:

1. "*Eyn ribbuy aḥad ribbuy ela le-ma'at*" [אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט] ve

2. "*Laşonot ribuyyan hen*" [לשונות ריבויין הן] şeklindeki iki kâidesini genişleterek kendi yorumlama sistemini oluşturmuştur. Bu ilkelerden ilki '*Bir genel hüküm diğerini takip ettiğinde, bu hüküm hâriçte olana yahut istisnâ tutulana denktir*' şeklinde kısaca

---

* Sifre, Bamıdbar. 112.

** Sifre, Bamıdbar. 2 (Vilnalı Eliyahu'nun okuyuşuna göre).

açıklanabilirken, ikincisi *'Dil vasıtasıyla kelimeler ve sözler, genişleyerek ayrıntılı hal alır, anlam şişer'* şeklinde tercüme edilebilir.

Önemli olduğundan burada ifâde etmeden geçmek uygun olmaz. Zirâ R. Akiva'nın Tora'nın geleneksel kıraatinin ve harekelemesinin dışında da okunabileceğini ifade etmesi [יש אם למקרא] ve bu şekilde de farklı yorumlama yapılabileceğine vurgu yapmış olması son derece değerlidir. Aslında böylesi bir kuralı R. Akiva'dan önce Yahuda ben Ro'ez adlı bir tanna formüle etmiş olsa da, bu hususta fazla bilgi elimizde bulunmamaktadır.* Kıraat hususunda R. Akiva'nın aksine R. Yişmael masoretik okuyuşa ait fonetik ve fonolojinin yetkin ve otoriter olduğunu ve bu kuralların ilgili nasstan çıkarılabileğini [יש אם למסורת] söyler.

Yine Akiva'ya göre, *'Biribirine yakın yahut yanyana bulunan iki pasajdan hüküm çıkarılmak istendiğinde bunların mücâvir oldukları metne atıfla tefsir ve tevilleri daha münasiptir'* [כל פרשה שהיא סמוכה לחבירתה למדה הימנה] •. Yukarıdaki kısaca R. Akiva ve R. Yişmael'in kuralları mukâyese edilerek ilkinin nasıl bir yorumlama sistemi geliştirdiği ortaya konulmaya çalışıldı. Burada anlatılan yorumlama kurallarının örneklemeleri çalışmanın sınırlarını zorlayacağı endişesiyle bilinçli olarak dışarıda bırakılmıştır. Nihayet R. Akiva ve R. Yişmael'in yorumlama sistemleri arasındaki görünürdeki zıtlık zamanla kendilerinden sonraki tannalarca giderilmiştir. Ancak, ifade edilmelidir ki, Akiva'nın Yorumlama anlayışı ileride diğerlerinde baskın bir şekilde kendisini ifşâ etmiştir. Diğer kurallar içerisinde geliştirilen 3 temel kural şunlardır:

1.1. Riba u-mi'at [ריבה ומיעט] (=Kelal u-Perat)

1.2. Mi'at u-riba [מיעט וריבה] (=Perat u-Kelal)

1.3. Riba ve-Mi'at u-Riba [ריבה ומיעט וריבה] (Kelal u-Perat ve-Kelal)*

2. Hilel'in Yedi Yorum Kuralı [Şeva ha-Midot şel Hilel ha-Zeken: שבע המידות של הלל הזקן]

Hilel'in yorum kurallarının yedisi[933] 2 ve 3. alt başlıklarda anlatacağımız kurallar içerisinde yer aldığından onlara burada tekrar verilmedi. Rabbi Akiva'nın da Talmud yorumlama sistemine önemli katkıları olmuştur. *Talmud Hermenötiği* adlı çalışma-

* Bkz. *TB*, Sanh. 4a-b; Hul., 72a.

• Bkz. Sifre, Bamidbar. 131.

933 *Sifra*, ARN, 37.

...mızda R Akiva'nın katkıları örneklerle verilecektir. Ancak burada HYYK şeklinde kısaltacağımız R. Hilel'in kuralları şu maddelerden oluşmaktadır:

2.1. Kal va-ḥomer [קל וחומר]

2.2. Gezera şava [גזירה שווה]

2.3. Binyan av mi-katuv aḥad [בנין אב מכתוב אחד]

2.4. Binyan av mi-şney ketubim [בנין אב משני כתובים]

2.5. Kelal u-perat [כלל ופרט]

2.6. Ke-Yotse' bo be-maqom aḥad [כיוצא בו במקום אחד]

2.7. Davar ha-lomed me-'inyano [דבר הלמד מענינו]

2. R. Yişmael'in 13 Yorum Kuralı [שלוש עשרה המידות של רבי ישמעאל =*Şeloş 'Esre ha-Midot şel Rabbi Yişmael*]: Sifra'nın başında yer alır ve *Hilel'in Yedi Kuralı*'nın geliştirilmesiyle meydana gelmiştir. ברייתא דשלש עשרה מדות דרבי ישמעאל '*Barayta de-şelos esre midot de-rabbi Yişma'el* adı altında 1925 yılında Vilna'da Eliyahu bar Şlomo Zalman (אליהו בר שלמה זלמן) tarafından kaleme alınan bu eser önemlidir.

3. R. Eli'ezer b. Yosi ha-Galili'nin 32 Yorum Kuralı ['L"B ha-Midot şel Rabbi Eliazer beno şel Rabbi Yosi ha-Galili] (ל"ב המידות של רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי). Bu üçüncüsü; Hilel ve R. Yişmael'in kurallarını da ihtiva edecek şekilde, hem hagada hem de halaḥaların yorumu için geçerli ilkeleri ortaya koymayı hedefler.

Şimdi bunlardan en kapsamlı olan ve 1 ve 2. sırada zikrettiğimiz '13' ve '32' yorum kurallarını inceleyelim[934]:

3. R. Yişmael'in 13 Yorum Kuralı

3.1. Kal va-ḥomer [קל וחומר]

Kal va-Homer [קל וחומר] yorum kâidesi[935] Hilel ve R. Yişmael'in yorum sisteminde ilk sırayı alır[936]. Aynı zamanda bu kural "din" [דין] ve Yud-Gimel Midot [י"ג

[934] Bu başlık altında *Hermenötik kuralları* ele alınırken; çok fazla örneklendirmeye gir(e)meyeceğimizi, tanımlarda yapılabilecek fazla detaylara bile bile yer ver(e)meyeceğimizi ifâde ederek, bunları hacimli bir çalışma olarak ele alıp sürdürdüğümüz *'Talmud ve Hadis Hermenötiği: Bir Karşılaştırma'* adlı çalışmamıza havale ettiğimizi söylemeliyim.

[935] Bkz. Louis Jacobs, *The Aristotelian Syllogism and the Qal wa-Homer.*

[936] Bkz. Avi Sion, *Judaic Logic: A Formal Analysis of Biblical, Talmudic and Rabbinic Logic*, s. 155

מידות] olarak da bilinir. Bu kurala Talmudî tartışmalarda sıklıkla başvurulur. Kal va-Homer, bir tür mantıksal kıyâsa benzer. İbranice'da kal ağırlık bakımından daha hafif ve daha önemsiz olana, Homer ise öncekine göre daha ağır ve önem arz eden anlamı vardır[937]. Bu terim olarak, daha hafif olandan ağır olanı, yahut daha ağır olandan hafif olan hakkında sonuca ulaşma yahut hüküm çıkarmadır. Bu iki terimin Mantık bilimindeki büyük öncül ve küçük öncülle karıştırılmaması gerekir.

Kal va-Homer yorumlama kuralının temel prensibi[938], hukukun kendi etkisini daha yumuşak ve esnek konulara nisbetle, ehemmiyet bakımından daha katı ve sıkı vakalara orantılı olarak temayül ettiği varsayımına istinad eder. Şâyet yasaya dâir belli katı bir tahdîd ve takyîd, daha az önemli bir hususla alakalı olarak bulunursa, bu durumda -isterse bu takyîd-tahdîd açıkça yasada ilgili dava için söz konusu olmasın-, biz bundan aynı takyîd ve sınırlamanın önem açısından daha büyük olana uygulanmaya evlâ layık olduğu sonucunu çıkarabiliriz[939]. Öte yandan, şâyet daha önemli bir şey hakkında şeriat tarafından ruhsat verilmişse, biz haklı olarak aynı ruhsatın nisbeten daha az önemli olana da orantılı olarak daha uygulanabilir olduğu hükmüne ulaşabiliriz[940].

Mesela Şabat'ın belli yönleriyle dinî bir yortudan daha önemli [חומר] olduğu kabul edilir. Bu durumda, şâyet belli bir türden bir işe Şabat günü izin verilmişse, biz doğrudan böylesi bir işin sıradan dinî bir yortuda fazlasıyla izin verilebilir olduğunu anlarız. Tersi bir durumda, şâyet belli bir iş dinî bir yortuda yasaklanmış ise, daha elzem olarak bunun Şabat gününde yasaklanmış olması gerekir.

Şimdi *Mişna*, Betza 5:2'yi inceleyelim: "*İster Şabat ıstırahati hükmü gereğince ister ihtiyari amellere dâir olsun isterse dinsel bir farizaya dâir işlerle ilgili olsun Şabat günü yapılması uygun görülmeyen herhangi bir işin aynı zamanda bir dinsel yortuda da yapılması uygun değildir…(…)*[941]". İlgili Mişna'da Şabat günü ağaca tırmanmak, binek hayvanına binmek, suda yüzmek, alkışlamak, şarkı söyleyip oynamak gibi işler,

---

[937] Mielziner, *a.g.e.*, s. 130.
[938] Bkz. Eliyahu bar Şlomo Zalman, *Barayta de-şlos esre midot de-rabbi Yişma'el*, s. 2-6.
[939] Mielziner, s. 131.
[940] Mielzıner, s. 131.
[941] *Mişna*, Betsa 5: 2:
כל שחייבים עליו משום שבות ומשום רשות ומשום מצוה בשבת חייבין עליו ביום טוב ואלו הן משום שבות לא עולים באילן ולא רוכבים על גבי בהמה ולא שטים על פני המים ולא מטפחים ולא מספקים ולא מרקדים ואילו הן משום רשות ולא דנים ולא מקדישים [ולא חולצין ולא מייבמין ואילו הן משם מצוה לא מקדישים] ולא מחרימים ולא מעריכים ולא מגביהים תרומה ומעשרות כל אלו ביום טוב אין צורך לומי בשבת אין בין יום טוב לשבת אלא אוכל נפש בלבד.

Şabat'ın kudsiyeti yasağın illeti kabul edildiğinden bunların yapılması yasaklanmıştır. Buna göre, dini bayramlarda yapılması yasak olan işlerin Şabat'ta da yasak olması [illegible]dır. Bu durumda, ehemmiyet açısından daha evlâ olan (*homer*), yani Şabat'ta yasak olması hususu, şâyet Şabat'la ilgili bir hükümde geçmese bile, daha az önemli olana (*kal*) kıyas edildiğinde, Şabat için de geçerli olur [*Kol elu be-yom tov eyn tsarîḫ [illegible]-Şabat*][942].

Kal va-Homer [קל וחומר] biribiriyle belli noktalarda ilişkisellikleri olan ancak farklı ehemmiyet derecelerine sâhip olan A ve B durumlarını ihtiva eder. Azı zararlı olanın çoğu daha zararlıdır yahut çokda fayda sağlamayan az da hiç fayda sağlamaz [illegible] *zararlı olmayanın azı hiç zararlı olmaz= çoğu zararlı olanın da azı da zararlıdır* [illegible]. Muhammed'in "*Kullu mâ eskera kesîruhu fe-qalîluhu harâmun*" [كل ما أسكر كثيره، فقليله حرام][943] (*Çoğu şarhoş eden her şeyin aynı zamanda azı da haramdır*) hadisinde *Kal va-Homer* yorum kâidesine benzer bir anlama ilkesinin Hadisteki '*Kesîr ve-qalîl*' [كثير قليل] istidlâline denk olduğunu söyleyebiliriz. İbranice ve Aramca'daki qal kelimesi ile Arapça'daki qalîl kelimesinin anlamları tamamen aynıdır. İbranice'de *qal*, az, hafif ve daha azı ifâde ederken, Arapça'da da *qalîl* kelimesi kılleti, azlığı ve hafifliği ifâde eder. Bunun yanında, İbranice'de *Homer* [חומר] kelimesi ile Arapça'daki *Kesîr* [كثير] kelimeleri etimolojik olmasa da, mânâ olarak biribirilerine yakın kelimelerdir. Zirâ, ağır olan, aynı zamanda çoğunlukla da çok olan ve haliyle daha değerli ya da daha pahalı olandır. Her iki kelime de bu anlamlara sâhiptir.

Bu hadisin ilginç bir versiyonu İbn Hıbbân'da şu lafızla yer alır: "*Qalîlu mâ eskera kesîruhu harâmun*" [قليل ما اسكر كثيره حرام] "*Azı şarhoş edenin çoğu da haramdır*"[944]. Bu tarike göre, ilkeyi '*Qalîl we-Kesîr*' diye tertib etmek de mümkündür. Aslında zaten "*az bir miktarı eğer şarhoş ediyorsa, zaten bunun çoğunun haram olması*" basitten yahu [illegible] daha çok olanın hükmünü çıkarmak hayli hayli kolaydır. Hadisi *Afor [illegible]ente* yani '*hayli hayli olur delili*'ne göre şöyle kurmak mümkündür:

1. Her şarhoş ve aklı izâle edici madde haramdır,
2. Haram olan bir şeyin bir damlası da bir kantarı da aynıdır,

---

[942] [illegible]an, *Mişna* A 50 *Yazması* (Accordance Bible Software version 9.4.2, OakTree Software Inc.,

[943] [illegible]vûd, *Sünen*, III, 327, Had. nu: 3681; İbn Mâce, *Sünen*, II, 1124, Had. Nu: 3392.

[944] [illegible]bbân, *Sahîh*, XII, (tertib: İbn Balabân el-Fârisî, tahkik: Şuayb el-Arnavut), Beyrut 1988, s. 202, [illegible]: 5382

3. Bir damlası haram olan bir şeyin bir kadehi/şişesi haydi haydı haramdır.

Bu hermenötik kural, İslâm fıkhının külli kâidelerinden bazılarıyla yakın bir benzerliğe sâhiptir.

Bunun dışında Hz. Muhammed'in hadislerinde sıkça kullandığı *mukayese*, *analoji*, *temsil* ve *Afortiori argument*[945] türünden istidlâl ve kıyasa bir örnek verelim:

حدثنا ابن أبي مريم حدّثنا أبو غسّان قال حدثني زيد ابن أسلم عن أبيه عن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه: قدم على النبيّ صلى الله عليه وسلم سبيٌ فإذا امرأة من السبي قد تحلب ثديها تسقى إذا وجدت صبيا في السبي أخذته فالصقته ببطنها وأرضعته فقال لنا النبي: أترون هذه المرأة طارحة ولدها في النار؟ قلنا لا والله، وهي تقدر على ألا تطرحه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لله أرحم بعباده من هذه بولدها.

[(...) Peygamber'e savaş esirlerinden bir grup gelmiş ve içlerinde (çocuğunu savaş alanında kaybetmiş ve yüreği acılı bir şekilde yavrusunu arayan) memeleri sütten taşan ve esirler arasında bulduğu her bebeği alıp bağrına basan ve süt veren emzikli bir kadın vardı. Peygamber bu hâli görünce, (aşırı bir duygusallıkla) bize: - *"Şu kadın sizce kendi çocuğunu ateşe atar mı?"* diye sordu. Biz de: - *"Hayır, gücü yettiğince asla atmaz"* dedik. Bunun üzerine Peygamber: *"İşte Allah kullarına karşı bu kadının çocuğuna karşı gösterdiği merhametten daha fazla merhametlidir"* buyurdu.][946]

Bu kıyası şöyle kurabiliriz:

1.Fıtratı selim her anne çocuğuna karşı merhametlidir, çünkü Allah kendi merhametinin binde birini yeryüzündeki varlıklara yavrularına merhamet etsin diye bahşetmiştir.

2.Yüreği yanık emzikli hiçbir kadın çocuğunu bu merhametten dolayı isteyerek ateşe atmaz.

3. Allah'ın merhameti annenin merhametiyle mukayese edilemeyecek derecede çoktur.

4. O halde, Allah da kullarını ateşe atmamak adına bütün merhamet kapılarını sınırsızca açmıştır.

Yukarıda anlattığımız Rabbanî hermenötik ilkesi Kal va-Ḥomer, Kur'ân-ı Kerim'de en çok kullanılan *"Basiti Zora Kıyas"* [القياس بالطريق الأولى=*el-Kıyas bi't-tarîkil-*

945 Bu delil hakkında farklı bir yaklaşım için bkz. Wael b. Hallaq, *"Sünni Fıkhî Kıyasında Analojik Olmayan Kanıtlar"* [*"Non-Anological Arguments in Sunni Juridical Qıyas"*, *Arabica*, 36, (1989), Leiden, ss. 286-306] (çev. Bilal Aybakan), *İlam Araştırma Dergisi*, Cilt:3, sayı:2, (Temmuz-Aralık1998), özellikle s.169-174 sayfaları arası, ss. 167-181.

946 Buhârî, *Sahîh*, Kitâbü'l-Edeb:18, Hadis nu: 5996/28.

evlâ ilkesine benzeyen bir kıyas türüdür. "Bu kıyas türünde basit olan bir şey kendisinden daha zor olan bir olayla kıyaslanır"[947]. İnsanın öldükten sonraki dirilişini, ilk yaratılışıyla kıyaslayan Kur'ân, bunu kabul etmeyenlere karşı şöyle delil getirir.

"İnsan der ki: "Öldüğüm zaman sahi diri olarak çıkarılacak mıyım?'" İnsan düşünmez mi ki, daha önce o hiçbir şey olmadığı halde biz kendisini yaratmışızdır."[948]

"...Çürüyüp dağılmış olduğu halde bu kemikleri kim diriltir? dedi. De ki: Onları ilk defa yaratan ikinciye haydi haydi [ikinci defa diriltmeye] *(A fortiori argument)* diriltecektir. O, her türlü yaratmayı bilendir."[949]

Bu iki âyet, *el-Kıyas bi't-tarîki'l-evlâ* yahut *el-meselü'l-a'lâ* yoluyla teşbih ve temsil yapılarak, ilahî yaratılışı ve ardından dirilişi kabul etmeyen birine, ilk defa yani yoktan yaratmaya muktedir olanın onu kemiklerinden yeniden diriltmesi hayli hayli kolay olduğu; yaratmak ister yoktan isterse var olan bir şeyden (kemikten) olsun ya da yaratmanın hangi türü olursa olsun Allah'ın her halûkarda bütün yaratmaları en iyi bilen olduğu aforti delili ile karşılık verir.

Burada sayısız hadis örneği zikretmek mümkündür, ancak biz bunun her iki gelenekteki örneklerini ve kuramsal açıklamalarını devam etmekte olan *'Talmud ve Hadis Hermenötiği: Karşılaştırmalı Bir Araştırma'* adlı çalışmamıza bırakıyoruz.

3.2. Gezerah Şavah [גזירה שוה]

Kelime anlamı olarak benzer ifâde, tabir ve tanımların yine benzerlikleri yönüyle mukayesesi anlamına gelir. Etimolojik olarak *'Gezerah'* (גזירה) kelimesi hukuk, yasa, kanun, kural, ilke gibi anlamları olmakla beraber kırpma, kırkma, kesme, biçme, makaslama, kesme, yarma, ayrılma ve ihtilâf gibi anlamları da vardır. Buradan hareketle GŞ'nin iki benzer hükmü mukâyese edilerek bir başka hükmün (kıyasta olduğu gibi) çıkarılması anlamı çıkarılabilir[950]. GŞ'nin Arapça'daki Kıyas'la yakın ilişkiyi şu tabirlerden çıkarmak mümkündür: Mesela قست الأرض بالمتر *"Qıstu el-arda bi't-metri"* (Yeri metre ile kıyas ettim (ölçtüm)" denilerek bilinmeyen bir şeyin (yer) bilinen bir şeyle (metre) mukâyese edilmesiyle bilinir hâle getirilmesi sözkonusudur ki, burada da benzer bir anlam sözkonusudur. Çünkü burada metrenin uzunluk

947 İbrahim Emiroglu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, Asa Kitabevi, İstanbul 1999, s. 356.
948 Meryem, 66. Vâkı'a, 62.
949 Yâsin, 78-79.
950 Bkz. *TB*, Beitza 6a-6b.

birimi olarak belli olması, belirli olmayan yerin uzunluğunu vermede ölçüt yapılması bahismevzuudur. *Şavah* (שוה) kelimesi eşit, denk, aynı gibi anlamlara gelir. Arapça'daki *sewa* [سوى] fiil kökünden türetilen müsâvî, mütesâvî kelimeleriyle aynı anlamdadır. Yani mukayese edilecek şeylerin kıyâsa elverir şekilde biribirine denk olması, alakalı-ilgılı olması gerekir. Talmudî yorumlama sisteminde bu türden bir analoji iki şekilde uygulanır: a. GŞ (*Gezerah Şavah*) b. *Hiqiş* (היקש)

a. GŞ (Gezerah Şavah): Talmudî uslûp ve ifâde tarzına bakıldığında Kitab'ın (Torah) iki farklı pasajında yer alan benzer yahut özdeş açıklamaların analojisine dayanan bir nevi kıyasa delalet eder. GŞ, bir hükümdeki mübhem bir husus yahut açıklamanın kesin anlamını tayin etmede tefsire yardımcı olabileceği gibi, belli bir hükme kıyasla bir başka hükmü çıkarmada da kullanılabilir[951]. Mesela herhangi bir olayla veya durumla ilgili hüküm nassla (Kutsal Metin) açıkça bildirilmiş olsun, hakkında nass bulunan ama açık olmayan (*mübhem*) yahut nass bulunmayan yeni ortaya çıkan bir hususun birinciye benzerliği yahut ona müsâvî olmasından ötürü hükmün ona kıyasla çıkarılması anlamında da kullanılır[952].

Esasen GŞ salt mantıksal bir prensip verirken, hükmün çıkarılacağı metinde farklı yerlerde ve bağlamlarda bulunan benzer anlam yahut kilit noktası oluşturacak aynı kelimelerin biribirini açıklama amacıyla kullanılabileceği sonucuna da vardırabilir. GŞ'ya dâir bir kuralı, fakîh-râvî mutlaka kendinden önceki bir hocasından bunu almak sûretiyle geliştirebilir, yoksa kaynağı olmaksızın kendisi bunu ileri süremez. GŞ, Hekkiş (*aynı pasukta yer alan birinden diğerinin hükmünün çıkarıldığı iki hükme işâret eder*) ve Semuhim'in (*bir pasuktan sonra hemen onun ardından gelen pasukta gelen iki hükme işâret eder*) kurallarından farklı olarak düzenlenmelidir[953].

GŞ, ya yorumsal olur yahut yapısal olur. Yorumsal olan GŞ *"yilmod satum min ha-meforaş"* (ילמוד סתום מן המפורש) yani "(hükmü) belirsiz müphem olan bir (husus), açık ve belirli-kesin olan bir başka hükümle açıklığa kavuşturulur". Bu durumda GŞ yorum kuralı sayesinde mânâsı müteşabih ve mübhem kalan tefsîri güç olan bir

[951] Geniş bilgi için bkz. Michael L.Chernick (מיכאל צ׳רניק), *Midat "gezerah şavah": tsuroteha ba-Midraşim u-ba-Talmudim* [מידת גזרה שווה: צורותיה במדרשים ובתלמודים], Mekhon Haberman le-meḥkere sifrut, Lod 1994; a.mlf., *"The Hermeneutic Kelal u-Perat u-Kelal: Its History and Development,"* *AAJR Annual Meeting*, 1980; a.mlf., *"Internal Restraints on* Gezerah Shawah's *Application"*, *IQR*, 1992.

[952] Bkz. Eliyahu bar Şlomo Zalman, *Barayta de-şlos esre midot de-rabbi Yişma'el*, s. 7-9.

[953] Bkz. Avi Sion, *Judaic Logic: A Formal Analysis of Biblical, Talmudic And Rabbinic Logic*, s. 159.

... açıklığa kavuşur[954] Yapısal GŞ'ye gelince, Yorumsal GŞ müphem-mânâsı ... bir kelimenin anlamını tesbit ve tahkik gâyesine hasredildiği halde, Yapısalcı ... edilen, atlanan yahut dışarıda bırakılmış bir hükmü daha tarih olarak yer ... başka hükümle ortaya koymayı hedefler[955] Yapısalcı Yorumlama kuralı GŞ ... Hilel tarafından uygulamaya konulmuştur[956]. Daha sonraki zamanlarda ... Tannaim sonrası Amoraim nesli GŞ'nin kurallarını kısmen zorlayarak ba... ... yorumları da GŞ yorum kuralı altında geliştirmişlerdir[957].

... Hikkiş הקיש GŞ altında zikredeceğimiz bu analoji türü neredeyse GŞ'den ay... bir şekilde ona benzerlik arzeder[958] Bu yorumlama kuralı, R. Yişmael'in 13 ... Yorumlama Kuralı *'Şloş esre ha-midot şel Rabbi Yişmael'* [שלש עשרה המדות של רבי ...] arasında geçmese de, bunun Talmudî yorumlamada sıklıkla kullanıldığına ... Hikkiş Arapça'daki kıyas kelimesiyle aynı anlamlara sâhiptir[959]. Ancak Tal... ... birbiriyle yakın bağlantılı iki konunun Tora'nın bir pasuk yahut ... geçen ve çıkarılan hükmüyle ilgili yapılan analojinin belli bir türüne işaret ...[960] İslam hukukunda *"Kıyasın hükmü, ta'diyedir. Yâni: asıldaki hükmün fer'e de ...sıdır. Şöyle ki: asıldaki hüküm her ne ise onun bir misli de fer'de izhar edilir, ... kıyas yolu ile meydana çıkarılmış olur"*[961] kuralı da Hikkiş yorumlama kura-

... yorumlama, *Hukuk Hermenötiği*'nin konusu olmakla beraber biz hülaseten burada değindik. ... eden çalışmamızda bu bölüm, *Fıkhu'l-Hadis*'le birlikte ele alınarak detaylı bir şekilde incele... Ayrıca 'Yorumsal GŞ' örnekleri için bkz. Levililer 16:29; Tesniye 8:3; Mezmurlar 35; Çıkış, ...; *Siphra to Levit.*, XVI; *TB*, Yoma 74.

...er, s. 145.

... bayramı arifesinin Şabat gününe denk geldiği bir zamanda Pesah kurbanına izin verilip veril... hususu ile ilgili tartışmada, Hilel GŞ yorum kuralını tatbik etmiştir. Bkz. Pesahim 66a; Sayı... ...; Sayılar 9:2; Sayılar 28:10. Ayrıca başka örnekler için bkz. Çıkış 12: 6-8; 9-12, *Mekhilta to* ... 22; *TB*, Baba Metzia 41b; Levililer 14:39, 44.

... için bkz. Mielziner, s. 147-149; S.Zeitlin, *"Hillel and the Hermeneutic Rules"*, *The Jewish ... Review, New Series*, Vol.54, No.2 (Oct.,1963), University of Pennsylvania Press, ss.161-173

... yorumlama kuralı devam eden *Talmud Hermenötiği* adlı çalışmamızda İslam Hukuku'ndakı Kı... ... detaylı bir şekilde ele alınmaktadır

... hukukunda Kıyas ve İctihâd'ın benzerliği tartışması için bkz. Christopher Melchert, *The For... the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.*, Brill, The Netherlands, Leiden 1997, s. 16-

... için bkz. Sayılar 5:6; *TB*, Kidduşin 35a; Tesniye 21:5; Sanhedrin 34b; Çıkış 34:21; *Mişna*, ... Menahot 72.

..., *Hukûk-ı İslamiye ve Istılahât-ı Fıkhiye Kamusu*, Kıyas-ı Fıkhiye bahsi

lını andırmaktadır[962]

3.3. *Binyan av mi-katuv ehad ve "Binyan av mi-şeney ketuvim:* בנין אב מכתוב אחד ובנין אב משני כתובים]

"*Quando lex est specialis, ratio autem generalis, generaliter lex est intelligenda*" (Hüküm hususî, fakat bu hükmün sebebi illeti umumî ise bu durumda hüküm umumî olarak anlaşılmalı yorumlanmalıdır) ilkesi Yasaların modern yorumlarına dâir oturmuş bir prensiptir[963]. Bu prensibin aynısı Rabbanîlerce kutsal metinlerin hukukî yorumlanmasına da tatbik edilmiştir[964]. Mesela Tesniye 22:10'da geçen "*Eşeği öküzle beraber koşup çift sürmeyeceksin*" bu pasukta eşek ve öküz hususen zikredilmesine rağmen burada sâdece öküz ve eşek değil diğer hayvanlardan da farklı cinsten olanlarını bir arada çift koşmak için kullanılmayacağı şeklindeki umumî hükmü çıkarmak mümkündür[965]. Özel olan bir hükmün umumî olan bir hükme dönüştürme ile igili Binyan Av yorumlama kuralı, bazen "זה בנה אב" '*ze bana av*'= Bu özel olaydan/hükümden genel hüküm bina edilmiştir" (זה בנה אב) formuyla Talmud'da karşımıza çıkar[966]. Bunun yanında sözkonusu metod "... אף כל ... מיוחד ש... מה דבר פלוני" ve "כיוצא בו ... יוצא ... אף כל ... מה דבר פלוני ..." şeklinde kalıp cümlelerde geçmektedir[967].

3.4. *Kelal u-Perat [כלל ופרט]*

Türkçe'ye "*Genel ve Özel*"[968] şeklinde çevirilebilecek kelal u-perat[970] bu yorumlama kuralı[971], Arapça'da Küllî kâide yahut Umumî kuralın karşılığı olarak Kelal, Hususî kural için de Perat tabirini kullanmak mümkündür[972]. Bu kuralın yine İslam hukukunda Umum (*Âmm*) ve Husus (*Hâss*) ile Mutlak ve Mukayyed ile de yakın

---

962 Abraham S.Halkin, "*Controversies in the Samaritan Masa'il al-Khilaf*", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Sayı: 46/47, *Jubilee Volume* (1928-29 / 1978-79) [Part 1] (1979 -1980) ss. 281-306.

963 Bkz. Stewart Rapalje-Robert L. Lawrence, *A Dictionary of American and English Law: With Definitions of the Technical Terms of the Canon and Civil Laws*, I, 1045.

964 Mielziner, s. 156.

965 Bkz. Eliyahu bar Şlomo Zalman, *Barayta de-şlos esre midot de-rabbi Yişma'el*, s. 9-11.

966 *Mişna*, Kilayim 8:2.

967 Bkz. *TB*, Sanhedrin 30a; B. Kamma 77b, Sota 2b.

968 Mielziner, s.158; Jastrow, *a.g.e.*, s.644; Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, 583.

969 Bkz. Mielziner, *a.g.e.*, s.163.

970 Bkz. Eliyahu bar Şlomo Zalman, *Barayta de-şlos esre midot de-rabbi Yişma'el*, s.15.

971 = "*a maiore ad minus*".

972 Ayrıca bkz.Louis Jacobs, "*Hermeneutics*", *EJd*, IX, s. 27.

benzerliği vardır[973] Bununla ilgili örneklere *Tora*'da[974] ve *Talmud*'da[975] sıkça rastlamak mümkündür[976]. Mesela Levililer 1:2'de *"İsrailoğulları'na söyle, ve onlara de: Sizden biri Rabbe kurban arzettiği zaman, kurbanınızı hayvanlardan, sığır ve davardan arz edeceksiniz"*[977] şeklindeki pasukta genel olan hayvanlardan (ha-*behema*=הַבְּהֵמָה) özel olan sığır (ha-*bakar*= הַבָּקָר) ve davar (ha-*tson*= הַצֹּאן) kastedilmiş ve böylece umumî olan bir şey hususî olana tahsîs edilmiştir[978].

3.5. *Perat u-kelal* [פרת וכלל]

R. Yişmael'in 13 yorumlama kuralı içerisinde geçen ve Türkçe'ye *"Özel ve Genel"*[979] olarak tercüme edebileceğimiz kural[980] 1.4.'teki kurala göre işler, ancak bu özel olandan genel olana doğru hükmü umumî kılmayı amaçlar. Mesela Çıkış 22:9 "*Şâyet bir adam komşusuna eşek* (hamor= חֲמוֹר) *ya öküz* (şor= שׁוֹר) *yahut koyunu* (seh= שֶׂה) *verse ve koruması için verdiği her hayvan kimse görmeksizin* (şahitsiz) *ölse yahut sakatlansa veyahut gaspedilse* ..."[981] pasukta geçen *'özel'*likle zikri geçen eşek, öküz ve koyun sonrasında "*kol-behama*" [bütün/her hayvan] şeklinde *'genel'* anlamı ifâde eden ve bütün evcil-hayvanlar için geçerli olacak kuralı zikretmesi Hâss'dan Âmm'a doğru (*Özel'den Genel'e doğru*) bir yorumlama kuralını ve hüküm çıkarma ilkesini verir.

3.6. *Kelal u-perat u-kelal i-atah dan ela ke-'ayn ha-perat:* [כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט]

Bu kural "Umûm-husus-umûm- sen ancak hususîleştirilen meselelere dâir şeyler hakkında benzer olanlarından hareketle hüküm çıkarabilirsin"[982] şeklinde İbrani-

---

973 İslâm hukukunda daraltıcı yorum yahut tahsîsle ilgili çalışma için bkz. Ferhat Koca, *İslam Hukukunda Tahsis (Daraltıcı Yorum),* Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları, İstanbul 1996.

974 Bkz. Çıkış 21:12; Çıkış 23:19; Tesniye 14:3; Levililer 1:2.

975 Bkz *TB,* Menahot 55b; Kiduşin 21b

976 Burada uzun uzun açıklamalara girilmeyerek konu özel olarak ele aldığımız *Talmud Hermenötiği* adlı çalışmamıza havale edilmiştir. Bu konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Michael L.Chernick, *Le-heker ha-midot "kelal u-ferat u-khelal" ve-"ribuy u-mi'ut" ba-midrashim uva-Talmudim.* [לחקר המידות כלל ופרט וכלל וריבוי ומיעוט במדרשים ותלמודים], Mekhon Haberman le-meḥkere sifrut, Lod 1983.

977 Metnin orijinali: דַּבֵּר אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם, אָדָם כִּי-יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן, לַיהוָה--מִן-הַבְּהֵמָה, מִן-הַבָּקָר וּמִן-הַצֹּאן, תַּקְרִיבוּ, אֶת-קָרְבַּנְכֶם.

978 İlgili pasuğun yorumu için bkz.Moşe Farsi, *Tora ve Aftara: Vayikra* (3. Kitap), 1:2.

979 "*a minore ad maius*".

980 Bkz. Eliyahu bar Şlomo Zalman, *Barayta de-şlos esre midot de-rabbi Yişma'el,* s. 16.

981 כִּי-יִתֵּן אִישׁ אֶל-רֵעֵהוּ חֲמוֹר אוֹ-שׁוֹר אוֹ-שֶׂה, וְכָל-בְּהֵמָה--לִשְׁמֹר; וּמֵת אוֹ-נִשְׁבַּר אוֹ-נִשְׁבָּה, אֵין רֹאֶה.

982 Bkz. Eliyahu bar Şlomo Zalman, *a.g.e.,* s. 18.

ce'den Türkçe'ye lafzen tercüme edilebilir[983]. Mesela Tesniye 14:26'da "Ve para (gümüşü) canının dilediği her şey için [*kelal* = וּבְכֹל אֲשֶׁר תְּאַוֶּה נַפְשְׁךָ], sığır, koyun, şarap veya müskirat (şarhoş ediciler) için [*perat*= בַּבָּקָר וּבַצֹּאן, וּבַיַּיִן וּבַשֵּׁכָר] ve canının istediği herşey için [*kelal*= וּבְכֹל אֲשֶׁר תִּשְׁאָלְךָ, נַפְשֶׁךָ] vereceksin, ve orada, Rabbin Allah'ın önünde yiyeceksin, ve sen ve evinin halkı sevineceksiniz"[984] bu pasuka dikkat edilirse metinde kelal-perat-kelal [*genel-özel-genel*] sıralaması vardır.

Yani Pasuğun konu ettiği kural, ortada zikredilen detay (Perat=özel) kısmında belirtilenlerle ortak yanlara sâhip olan diğer her şey için geçerlidir. İlk önce kapsamlı olan ifâde verildiğinde; sanki *"her şey"* bu kurala dâhilmiş şeklinde bir yargı kurulur, ancak devamında bu kural "özel"e indirgenerek detaylı hâle gelir ki, bu da sanki kural sâdece sayılanlar için geçerliymiş hükmü çıkarılır. Pasuğun devamında *"genel"* bir ifâde kullanılarak *"özel olarak belirtilenler"*e benzeyen her şeyin bu kurala dâhil olduğuna dikkat çekilmektedir[985].

3.7. *Kelal şe-hu tsariḫ li-perat u-perat şe-hu tsariḫ li-kelal*: [כלל שהוא צריך לפרט ופרט שהוא צריך לכלל]

Bu kuralı "Husûs (mukayyed) olanı gerektiren Umûm ve Umûm olanı gerektiren Husûs" şeklinde tanımlayabiliriz[986]. Biz bunu; 'ya Özel'in mülhakına (ilâvesine) ihtiyaç duyan Genel'in, ya da tam ve net bir anlamı açıklamak için Genel'in ilâvesine (ekine) zaruri olarak ihtiyaç duyulduğu yerlerdeki durumlara/vak'alara uygulan[a]mayan "*Umûm-Husûs*" [כלל ופרט] ile ilgili önceki kurallar' diye daha da açabiliriz[987].

Buna göre; müphem-kapalı genel bir kavram, Umûmî [*Umûm-Mutlak*] bir (kâide) olarak işleyemeyeceği gibi, belirli olmayan-açıklanmayan mahsûs (husûs ifâde eden) bir terim de Husûsî (*Husûs-Mukayyed*) bir kural olarak kabul edilmemelidir. Mesela Tesniye 15:19 *"Sığırında ve davarında doğan tüm beḫor (ilk doğan) erkekleri Tanrın ha-Şem'e adamalısın"* [כָּל־הַבְּכוֹר אֲשֶׁר יִוָּלֵד בִּבְקָרְךָ וּבְצֹאנְךָ הַזָּכָר תַּקְדִּישׁ לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ][988] pasuğu ile Çıkış 13:2'inci pasuklarda *"İsrailoğulları içindeki her beḫoru, her rahim*

[983] Bkz. Eliyahu bar Şlomo Zalman, *a.g.e.,* s. 17.

[984] וְנָתַתָּה הַכֶּסֶף בְּכֹל אֲשֶׁר-תְּאַוֶּה נַפְשְׁךָ בַּבָּקָר וּבַצֹּאן, וּבַיַּיִן וּבַשֵּׁכָר, וּבְכֹל אֲשֶׁר תִּשְׁאָלְךָ, נַפְשֶׁךָ; וְאָכַלְתָּ שָּׁם, לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ, וְשָׂמַחְתָּ, אַתָּה וּבֵיתֶךָ.

[985] Bu pasuğun yorumu için bkz. Moşe Farsi, *Tora ve Aftara: Devarim* (5. Kitap), 14:26.

[986] Bkz. Eliyahu bar Şlomo Zalman, *a.g.e.,* s. 20-22.

[987] Bkz. Mielziner, s.169.

[988] כָּל־הַבְּכוֹר אֲשֶׁר יִוָּלֵד בִּבְקָרְךָ וּבְצֹאנְךָ הַזָּכָר תַּקְדִּישׁ לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲבֹד בִּבְכֹר שׁוֹרֶךָ וְלֹא תָגֹז בְּכוֹר צֹאנֶךָ׃

açanı Bana ada! İster insan, ister hayvan olsun- Bana tahsis et!" [קַדֶּשׁ־לִי כָל־בְּכוֹר פֶּטֶר כָּל־ רֶחֶם][989] şeklinde geçen "bütün ilk doğan erkekler" [כָּל־הַבְּכוֹר אֲשֶׁר יִוָּלֵד] tabiri ile "Her rahim açanı" [פֶּטֶר כָּל־רֶחֶם] tabirini bu kurala göre şöyle anlayabiliriz: Kadının ilk rahmini açması doğumunda ilk çocuğu demek olur ki, burada takdis edilecek annenin ilk çocuğu anlamı verilmelidir. Şâyet annenin ilk çocuğu erkek değilse, bu durumda, kız çocuktan sonra doğacak erkek, ailenin ilk erkeği olsa da, annenin rahminden ilk düşen çocuk olmadığından beḫor sayılmaz[990]. Beḫor olabilmesi için annenin doğurduğu ilk yavru erkek olması gerekir[991]. Burada cinsiyet ayırımı sözkonusudur. Zirâ kutsal gâyeler için sâdece erkek behorlar ayrılır. Burada genel bir kural detayında kimi ilâvelere gerek duyar ki, mânâsı tam olarak anlaşılabilsin. Aynı zamanda, özel bir kural da, mutlaka taalluk eden ve umumîlik bildiren hususlarda ek bir açıklamaya ihtiyaç duyabilir. Bu durumda, özel belirtilen hususla genel sayesinde mübhem olmaktan kurtulur, daha açık anlaşılır hâle getirilir.

3.8. *Kol davar şe-hayah bi-kelal ve-yatsa min ha-kelal le-lamed lo le-lamed al atsmo yatsa ella le-lamed al-ha-kelal kulo yatsa:* [כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כלו יצא]

Hukuk hermenötiğine uygun olarak bu kuralı şöyle izah edebiliriz: Şâyet umûmî bir kâideye âit husûsî bir dava/olay/vak'a, özel bir işleyiş[l]e takyîd ve tahsîs edilmişse, bu durumda söz konusu bu olay/dava, umûmî kuralın ihtiva ettiği bütün davalara uygulanabileceği kaziye olarak kabul edilmelidir[992]. Mesela Levililer 19:31'de medyum ve afsuncuların yöntemlerine başvurulmaması emredilirken, Levililer 20:27'de *"Medyumluk (Ov) ve arrâflık (Yideoni) (bilicilik ve falcılık)la uğraşan herhangi bir erkek ya da kadın, mutlaka taşla recm edilerek öldürülecеklerdir; bunun vebali boyunlarınadır"*[993] pasuğunda hükmü yer alır. Buna göre Tesniye 18: 9-11 pasukları arasında geçen; falcılık, büyücülük, kehanetlere göre davranma, ve başka toplulukların kötü adetlerini taklid etme gibi hususlar 11. pasukta sihirli sözler kullanan, Ov ve

---

989 קַדֶּשׁ־לִי כָל־בְּכוֹר פֶּטֶר כָּל־רֶחֶם בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה לִי הוּא

990 Bkz. *TB*, Beḫorot 47a.

991 *TB*, Beḫorot, 19a.

992 Bkz. Elıyahu bar Şlomo Zalman, *a.g.e.*, s. 22-24.

993 וְאִישׁ אוֹ־אִשָּׁה כִּי־יִהְיֶה בָהֶם אוֹב אוֹ יִדְּעֹנִי מוֹת יוּמָתוּ בָּאֶבֶן יִרְגְּמוּ אֹתָם דְּמֵיהֶם בָּם

Yideonî yöntemleriyle medyumluk yapan veya ölülere danışan kimseler Tanrı katında iğrenç kabul edilir, bu durum başka pasuklarla da teyid edilmektedir[994].

Kısacası kehanetvarî bütün ameller kötülük açısından aynı kabul edilmişlerdir. Buradan hareketle, *'kıyas yoluyla benzer suçlara benzer cezalar verilir'* hükmüne yorumla ulaşılır. Yani genel kuralın kapsamı içerisine giren tüm diğer vakaların, benzer bir ceza ile karşılık bulacağı şeklinde umumî bir kâide oluşur[995].

3.9. Kol davar şe-hayah bi-kelal ve-yatsa lit'on to'en ehad şe-hu ke-'inyano yatsa lehakel ve-lo-lehaḥmir: [כל דבר שהיה בכלל ויצא לטעון טוען אחד שהוא כענינו יצא להקל ולא להחמיר]

Bu kural[996] şöyle çok özetle izah edilebilir Umûmî bir kurala dâir mukayyed vakalar, hususî olarak mukayyed işlem gördüğünde, ayrıntılarında bu sözkonusu vakalara benzer kabul edilir[997], ve bu durumda sözkonusu kuralın kısıtlama, zorlaştırma ve daraltılması değil, sâdece genel kuralın hafifletilmesi-esnetilmesi, kolaylaştırılması bu türden aynı vakalara uygulanır[998].

Mesela Levililer 13: 18-21'de geçen çıban ve Levililer 13: 24'üncu pasukta geçen yanığı ile ilgili hükumler, Levililer 13: 1-17'de bahıs geçen veba-cüzzam beyaz benek ve lekelerle ilgili Umumî kurala dâir belirli vakalar olmalarına rağmen mukayyed kabul edilerek hususî olarak işlemiştir. Başta anlattığımız kuralın uygulaması, Levililer 13:5'de cüzzamlı hastanın tahır olup olmadığını tesbitte görüleceği gibi ağırlaştırma ve zorlaştırma esasına göre değil, kolaylaştırma kuralı tatbik edilir.

3.10. Kol davar şe-hayah bi-kelal ve-yatsa lit'on to'an aher şe-lo ke-'inyano yatsa lehakel ve-lehaḥmir: [כל דבר שהיה בכלל ויצא לטעון טוען אחר שלא כענינו יצא להקל ולהחמיר]

R. Yişmael'in bu yorum kuralı[999] şu şekilde açıklanabilir: Ayrıntılarında umumî kurala dâhil edilen vakalara benzemeyen umûmî bir kurala dâir ferdî vakalar, hususî

---

[994] Mesela Çıkış 22: 18.

[995] Bkz. *TB*, Sanhedrin 67b [אף ידעוני בכלל כל המכשפים היו ולמה יצאו להקיש להן ולומר לך מה אוב וידעוני בסקילה אף מכשפה בסקילה]. Ayrıca bkz. Yosef Şehter, *A Lexicon of the Talmud*, Dvir Yayınevi, Tel Aviv, 1963, s. 172.

[996] Yosef Şehter, *a.g.e.*, s. 171-172.

[997] Bkz. Eliyahu bar Şlomo Zalman, *a.g.e.*, s. 24-26.

[998] Bu kuralı şöyle de yorumlamak mümkündür: *"Umumî bir kural içerisine dâhil edilse de, umumî bir sarih bir hükümle zikredilen bu nevi herhangi müstakil bir vaka, her nerede olursa olsun hükmü ağırlaştırmak zorlaştırmak için değil, hafifletmek / kolaylaştırmak amacıyla zikredilir."*

[999] Bkz. Eliyahu bar Şlomo Zalman, *a.g.e.*, s. 26-27.

olarak mukayyed işlem gördüğünde, bu durumda sözkonusu kuralın hem kısıtlama-zorlaşurma ve daraltılması hem de hafifletilmesi-esnetilmesi-kolaylaştırılması bu yerden aynı vakalara uygulanmalıdır[1000].

Mesela saç ve sakaldaki bulaşıcı hastalıkların -(kellik, saçkıran, mantar, iltihap, leke, yara [*nega, netek, tsaraat*] gibi)- bahsedildiği Levililer 13: 29-37 pasukları arasında yer alan saç ve sakaldaki hastalıklar ile ilgili hükümlerin detayları, umumî kâide içerisinde yer alan diğer bulaşıcı hastalıklara (*veba, verem, cüzzam*) dâir hükümlerle aynı değildir ve benzerlik de arz etmemektedir. Levililer 13: 4'te geçen beyaz kılın hem umumî kural içerisinde hafifletme için, Levililer 13:30'da geçen altın sarısı kılın da hem hususî kural içerisinde ağırlaştırma için zikredilmesi; bu kuralı pasuklar arasındaki ilişkiye de dikkat ederek yorumlamayı zarurî kılar.

Yine Çıkış 21: 28-32 pasukları arasında geçen bir öküzün ister erkek ister kadını olsun boynuz darbesiyle öldürmesi neticesinde öküz ve sahibi ile ilgili cezâi hükümlerin ne olacağı meselesinde, ilkinde sahibinin haberdar olmadığı bir durumda süsen öküzün taşlanarak öldürüleceği ve etinin yenmeyeceği (21:28)[1001]; diğerinde öteden beri sabıkalı huysuz ve süsen bir öküzün ve sahibi de haberdar olduğu halde mukayyed olmadığı bir öküzün öldürdüğü bir kişi için; hem öküzün taşlanacağı hem de sahibinin öldürüleceği yahut fidye verileceği hükmü genel kâide içerisinde zikredilmiş, ancak öküz tarafından öldürülen kadın ve erkek köle hakkındaki fidye, efendisine 30 gümüş şekel verilmesi şeklinde umumî kâidenin dâhilinde ayrı bir hükümle yer almıştır. Burada ayrı bir hüküm verilmesi, *hükmü ağırlaştırmak için olduğu kadar, hafifletmek için de zikredilebilir.*[1002].

Kanaatimizce, hukukî kuralların umumî olanlarından bu tür istisnaî hükümlerle genelin içinde özel oluşturmanın; örfî [belki bunu İbranice'de halaḫa'nın önemli bir esası olan *Minhag*'ı[1003] bir yer, toplum, şehir yahut halkın uygulaması, ameli anla-

---

1000 Yukarıdaki dipnottan farklı olarak bu kuralı şöyle anlamak mümkündür: "Umumî bir kural içerisine dâhil edilse de, umumî kuraldan bağımsız/ayrı olarak tek başına bir hükümle zikredilen bu nevi herhangi müstakil bir vaka, her nerede olursa olsun hükmü ağırlaştırmak/zorlaştırmak için olduğu kadar, hafifletmek / kolaylaştırmak için de zikredilebilir."

1001 Tora'nın boğa yahut öküzün taşlanarak öldürüleceği ile ilgili bu hükmü, TB, Baba Kama 39a'da *"kızdırılarak veya arenada kasden ve tahrikle saldırıya teşvik edilen ve birini boynuz darbesiyle öldüren boğanın taşlanmayacağı"* şeklinde açıklanması, Yazılı Tora'da hükümlerin detaylarının değil espirisinin yer aldığı Sözlü Tora'nın ise bunların detaylarına girdiğini gösterir ki, bu vaka da burada verilebilecek güzel örneklerdendir.

1002 Mekilta (Mehilta), Mişpatim, parşa11; *Mişna,* B.Kama, IV, 5. Ayrıca bkz. Mielziner, *a.g.e.,* s.173.

1003 Bkz. Menachem Elon, *"Minhag", EJd*, XIV, ss. 265-278. *Minhag* ile ilgili bibliyografya:S. Eisenstadt,

mında "*minhag ha-maqom*=מנהג המקום" kelimesiyle karşılamak mümkündür[...] yöresel-kavmî uygulamalar olduğunu, bunun kutsal metinde yer almasının da; me[...] uygulamanın gündeme getirilmesi anlamında alınabileceğini ve evrensel olanın da bunun hâricinde düşünülmesini ve tarihsel-sosyal bağlamıyla birlikte ele alınmasını gercktirmektedir.

Konuyu biraz açıklığa kavuşturmak adına Bakara 2:178-179. âyetlerde kısasla [...]gili hükme bakalım:

[...] أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ [...] شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاء إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ [...] .178/2. وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَاْ أُولِيْ الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ .

[Ey imana ermiş olanlar! Öldürme (olayların)da kısas (adil karşılık) size farz kılındı: Hür için hür, köle için köle ve kadın için kadın -[krş. Tora (Çıkış 21:20): "וְכִֽי־יַכֶּה֩ אִ֨ישׁ אֶת־עַבְדּ֜וֹ א֤וֹ אֶת־אֲמָתוֹ֙ בַּשֵּׁ֔בֶט וּמֵ֖ת תַּ֣חַת יָד֑וֹ נָקֹ֖ם יִנָּקֵֽם:"= Veḫi yakke iş et *'avdo* u et *amato* ba-şevet u-met tahat yado naqom yinnaqem'; Kur'ân: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى﴾"= el-*Hurr*u bi'l-*hurr*i ve'l-*'abd*u bi'l-*'abd*i ve'l-*ünsâ* bi'l-*ünsâ*']-. Ve eğer kardeşi tarafından suçlu kimse (nin suçunun bir bölümünü) bağışlamışsa, bu (*bağ*[...]

Ein Mishpat (1931),45–49; M.Higger, *Massekhet Soferim* (1937), 270–1; Weiss, *Dor*, index, S.V. *Minhag*, Guedemann, Gesch Erz, index, S.V.; Urbach, *Tarbiz*, 27 (1957/58),169; B.De Vries, *Toledot ha-Halakhah ha-Talmudit* (19662), 157–68; Dinary, *Benjamin De Vries Memorial Volume* (1968), 168-[...] Yahudi Hukuku: *Naḥalat Shivah* no. 27, notes 6–16; S.A. Horodezky, *Ha-Shilo'aḥ*, 6 (1899), 417-[...] Weiss, Dor,2 (19044),62–65; Ha-Toseftai, *Ha-Shilo'ah*, 25 (1911), 600–8; A.Perls, *Festschrift ... Israel Lewy* (1911), 66–75; J. Unna, *Jeschurun*, 10 (1923), 463–78; Ch.Tchernowitz, *Toledot ha-Halakhah*, pt. 1 (1934), 144–50; A. Guttmann, MGWJ, 83 (1939, repr. 1963), 226–38; J.L. Fischmann, *Sefer ha-Yovel...B.M. Lewin* (1939),132–59; M.Vogelmann, *Ha-Zikkaron... le-ha-Rav... Cook* (1945) 36[...]-77; Z.H. Chajes, *Darkhei ha-Hora'ah, Kol Sifrei Mahariz Ḥayyot*, 1 (1958), 207–80; T.Z. Kahan[...] *Mazkeret Kovez Torani... la-Rav Herzog* (1962), 554–64; M.Havatzelet, *Sinai*, 54 (1963/64), 155-6[...] B.Z. Katz, *Mi-Zekenim Etbonen* (1964); Elon, Mafte'aḥ, 131f., 418–24.

1004 Hadislerde ve İslam Hukuku'nda geçen *'Amelu Ehli...'* (krş. Yahudi hukukunda ise *'nahago ha-'am'* [נהגו העם] kavramı buna denktir), *'Sünnetü ...'* şeklinde bir isme izafe olarak geçen ve Örf'e yahut yöresel uygulamaya işâret eden bu tabirlerle, Yahudî Hukuku'nun ahkâm hususları özellikle Halaḫa ile ilgili kaynak olarak *'Minhagîm'el takanot'*a (mesela *Minhag Aşkenaz, Minhag...* gibi) ve bazen de örfün Tora'daki hükme öncelendiği *'minhag mevattel halaḫah'* [מנהג מבטל הלכה= *desuetudo*] dâir karşılaştırmayı Talmud esaslı olarak ele alan makalemizde bu konu detaylı ele alınacağından, burada sadece meseleye bir atıf yapılarak geçilmiştir. Ayrıca bu kâidenin *'minhag 'oreḫ halaḫa'* [מנהג עוקר הלכה] şeklinde kullanımı için bkz. Gotthard G. Deutsch, *The Theory of Oral Tradition*, The Bloch Publishing and Printing Company, Cincinnati, trz. s. 20-21. Bunun yanında din bilgini haḫamların Tora üzerinde hüküm verme hatta Tora'daki bir hükmü değiştirme, kaldırma ve yerine yerisini getirme gücüne sâhip oldukları şu kâide ile ifâde edilir: "*Yeş kuaḥ be-yad haḫamim le-'aqor davar min ha-Torah*" [יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה].

...fe uyularak (*ittibâ'un bi'l-ma'rûf*) tatbik edilmeli ve kardeşine tazminatı ihsânla güzel bir metodla) ödenmelidir. Bu, Rabbinizden bir *hafifletme* ve bir rahmettir. Buna rağmen hak ve adalet sınırlarını bilerek ve isteyerek ihlâl eden için şiddetli azap vardır.]. Bu âyetler ile Tora'nın Çıkış 21: 18-27. pasukların detaylarındaki benzerlik, uygulamaların örften gelerek oluşturulduğunu göstermektedir.

Mâide sûresinin şu âyetlerine bir bakalım: [5:43 Onlar Allahın buyruklarını ihtiva eden Tora'ya sâhip oldukları halde nasıl senden bir hüküm vermeni isterler ve ondan sonra da (senin verdiğin hükümden) yüz çevirirler? O halde böyleleri (gerçek) mümınler değildir. 5:44 Şüphe yok ki, içinde rehberlik ve aydınlık bulunan Tora'yı indiren Biziz. Kendilerini Allaha teslim eden peygamberler, ona dayanarak yahudi itikadına uyanlar arasında hüküm verirlerdi; (eski) din adamı Rabbânîleri ve hahamları da öyle yaptılar, çünkü Allahın kelâmının bir kısmı onlara korumaları için emanet edilmişti; ve hepsi onun doğruluğuna şahitlik yaptılar. Bu nedenle, (ey İsrailoğulları,) insanlardan korku duymayın, yalnız Benden korkun; ve Benim mesajlarımı (âyetlerimi/pasuklarımı) azıcık bir paha karşılığı değiştirmeyin: Çünkü Allahın indirdiklerine göre hüküm vermeyenler, gerçekten hakikati inkar edenlerdir! 5:45 Ve onlar için (Tora'da) hükmettik: *cana can, göze göz, dişe diş, kulağa kulak, buruna burun ve yaralamalarda (benzer) bir karşılık [krş. Tora:* " עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן, יָד תַּחַת יָד, רֶגֶל תַּחַת רָגֶל " *'ayin tahat 'ayin şen tahat şen yad tahat yad regel tahat regel'* = Kur'ân: "الْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأنفَ بِالأنفِ وَالأذُنَ بِالأذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ" = 'el-*'ayne* bi'l-*'ayni* ve'l-*enfe* bi'l-*enfi* ve'l-*uzune* bi'l-*uzuni* ve's-*sinne* bi's-*sinni*']; ama kim hayrı için ondan vazgeçerse, bu geçmiş günahlarının bir kısmına kefaret olacaktır. Allahın vahyettiğine göre hüküm vermeyenler, işte onlar zalimlerdir!].

Yukarıda hem Tora hem de Kur'ân'da geçen pasuk ve âyetlerin birincil olarak; -Müslümanlara göre[1005] Tora'nın)- *metnen tahrîflerine*[1006], ikincil olarak *mânen*

[1005] Bkz. Ebû'l-Bekâ Salih b. el-Hüseyin el-Caferî el-Hâşimî, *Tahcîl men ḥarrefe't-Tevrat ve'l-İncil I-II,* (thk. Mahmûd Abdurrahman Kadeh), el-Câmiatü'l-İslâmiyye bi'l-Medineti'l-Münevvere Merkezi'l-Bahsi'l-İlmi, Mektebetü'l-Ubeykan, Medine/ Riyad 1998/1419.

[1006] Müslüman bilginlerin tahrîfle ilgili görüşleri için bkz. Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism & the Hebrew Bible from Ibn Rabban to Ibn Hazm*, E. J. Brill Leiden 1996 (Brill Academic Publishers 1997); J. M. Gaudel- R. Caspar, *"Kitab-ı Mukaddes'in Tahrîfi Konusunda Klasik İslami Kaynakların Yaklaşımı"*, çeviren: Alı Erbaş, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sayı: 7, s. 131-167; Eldar Hasanov, *"Metin Tahrîfi Bağlamında İbn Hazm'ın Tevrat'ı Eleştiri Metodu Üzerine"*, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, sayı: 35/2, ss. 113-132; Muhammet Tarakçı, *"Tevrat ve İncil'in Tahrîfi İle İlgili Kur'ân Âyetlerinin Anlaşılması Sorunu"*, *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 2004, sayı: 2, ss. 33-

*tahrîf*lerine dikkat çekilmelidir. Kur'ân'da Yahudî din adamlarının kelimelerin yerlerini değiştirerek yaptıkları tahrîfleri (yuharrifune'l-kelime 'an mevazı'ıhi= يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ) sözkonusu iken, Kur'ân'dan sonra bir Kitap ve Peygamber gönderilmeyeceği savına göre de, Kur'ân'ı anlama ve yorumlama ile ilgili mânevî (anlam) tahrîflerine rastlamak mümkün olabilecektir.

Bu durumu uygulamaya gayret ettiğimiz, Nisa (4), 46. Âyeti ile Tora, Şemot 24: 3 ve 7. pasuklarıyla Arapça-İbranice dilsel tahlîllerle anlamaya çalışalım:

[مِنَ الَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَقْوَمَ (=Mine'llezîne Hâdû yuharrifûne el-kelime 'an mevâzı'hi ve yeqûlûne *semi'nâ* [سَمِعْنَا] ve 'asaynâ [وَعَصَيْنَا] ve'*sma*' gayra müs*ma*'in ve-*râ'ınâ* [رَاعِنَا] leyyen bi-elsinetihim ve ta'nen fi'd-dîn ve-lev ennehum qâlû *semi'nâ* ve-*eta'nâ* ve'*sma*' ve-*nzurnâ* le-kâne hayran lehum ve aqvame…).

Meal: [=Bazı yahudiler (Tora'da) kelimelerin 'yerlerini değiştirerek' (bağlamından koparak) anlamı tahrîf ediyorlar ve dil-kelime oyunu yaparak ve dini (hükmü) zedelemek amacıyla: '*Duyduk* ve *duyduğumuzu yapmadık*' derler, hâlbuki onlar: "*İşittik* ve ***itaat ettik***, sen de işit ve 'Bizi *gözet*' diyeceklerine, sağırlık numarasına yatarak dil oyunuyla *'Raina'* 'bizi güt' derler. Oysa "*İşittik* ve *itaat ettik*, sen de işit ve 'Bizi gözet' deselerdi bu onlar için daha hayırlı ve daha yerinde olurdu].

Bu âyette sırasıyla *a*) s.m.ʿ [**سمع**], *b*) ʿ.s.y [**عصى**] ve *c*) r. ʿ.y [**رعى**] sülasi köklerinden türetilen fiillere dikkat edelim. Şimdi bunların aynı sırayla İbranice üçlü köklerini verelim: *a*) ş.m. ʿ [**שמע**], *b*) ʿ.s.y [**עשי**] ve *c*) r.ʿ.y [**רעי/ ראי**].

Bundan sonra da âyetin İbranice meâline [Uri Rubin=אורי רובין, הקוראן] bakalım: [יש מן היהודים המטים את המילים ומוציאין אותן מהקשרן, ואומרים: **נשמע ונמרה**, שמע והיחרש, **רענו**. כי הפכו בלשונם למען יטילו דופי בדת. אילו היו אומרים: **נשמע ונעשה**; **שמע**; **ראנו** כי אז היה טוב ונכון יותר]. . Burada aynı dizide a) 'nişma°' [**נשמע**], b) namere [**נמרה**] ve c) ra'nu [**רענו**] devam edersek; Arapça a) *semi'nâ* [سَمِعْنَا] 'işittik' anlamı, İbranice 'nişma°' [**נשמע**] ...

54; Baki Adam, "*Tevrat'ın Tahrifi Meselesine Müslüman ve Yahudi Cephesinden Bir bakış*", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, cilt: XXXVI, ss. 359-404; Salih Sabri Yavuz -İbrahim Yeniçeri, "*Müslüman - Hıristiyan Polemiği Açısından Tahrif*", *Milel ve Nihal: inanç, kültür ve mitoloji araştırma dergisi*, 2009, cilt: VI, sayı: 1, ss. 305-344; Necmeddin Gökkır, *"Kur'ân-ı Kerim Açısından İlahi Kitapların Tahrifi Meselesi"*, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2, İstanbul 2000, ss. 221-256.

...ine 'asaynâ [عصينا] fiilinin ise dil oyunu yapılarak (ses benzerliğinden öyle anlaşıla-rak) İbranice yapmak, etmek, uygulamak anlamındaki *'ne'ase'* [נעשה] yani "*işittik ve ...ğini yaptık/yapacağız*" şeklinde İbranice deyişi olan *'asiynu'* [עשינו] şeklindeki ...u Arapça *'asayna'* [عصينا] mâzi fiilinin anlamıyla tamamen zıt bir anlam (*isyan ...k, aksini yapmak, karşı gelmek*) teşkil etmektedir.

Son olarak *'gözetmek'* ve *'çobanlık etmek'* anlamına gelen İbranice'deki [רעי] (r.ʿ.y.) ile *'görmek'*, *'bakmak'* *'nazar etmek'* anlamına gelen [ראי] (r.ʾ.y.) fiilleri de hem İbranice hem de Arapça'da [رعى/رأى] (r.ʾ.y. / r.ʿ.y.) dil-oyunu yapılabilecek iki fiildir. Arapça'da telaffuzda 'ayn' (ع) ile 'elif' (ا) harfleri telaffuzda dikkat edildiğinde ayrı-lırken, İbranice'de dikkat edilmediğinde 'Ayin' (ע) ve 'Alef' (א) harflerini konuşma dilinde biribirinden ayırmak imkânsızdır. Buna göre, her iki dil de bu kelime oyun-larına müsaittir. Zaten Kur'ân'da Bakara (2), 104. âyette [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا] Allah'ın iman edenleri: *['Râʿinâ'* demeyin bunun yerine *'unzurnâ'*] deyin şeklinde uyarması, İbranice'de *raʿ* [רע] kelimesi ve onun türevleri kötüleşmek, kötü olmak anlamına geldiği gibi gütmek anlamına da gelir. Burada anlaşılan toplumda bir arada yaşayan Yahudi ve Arapların toplumda dilleriyle kelime oyunlarıyla da biri birilerine sataştıklarına işâret etmektedir.

Peki bu âyetin izlerini Yazılı Tora'da tâkip edelim:

Şemot 24: 3,7 pasuklarının kalınlaştırarak işâret ettiğimiz kilit kelimelerine bakalım:

3 וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיְסַפֵּר לָעָם אֵת כָּל־דִּבְרֵי יְהוָה וְאֵת כָּל־הַמִּשְׁפָּטִים וַיַּעַן כָּל־הָעָם קוֹל אֶחָד וַיֹּאמְרוּ כָּל־
הַדְּבָרִים אֲשֶׁר־דִּבֶּר יְהוָה **נַעֲשֶׂה׃**

▸*Va-yavo' Moşeh va-yesaper la-ʿam et kol-divrey ha-Şem ve'et kol-ha-mişpatim va-ya'an kol-ha-'am qol 'eḥâd va-yo'merû kol-ha-devarîm aşer-diber ha-Şem naʿaseh.*

▸Musa gidip RABbin bütün buyruklarını, ilkelerini halka anlattı. Herkes bir ağızdan, "RABbin her söylediğini *yapacağız*" diye karşılık verdi.

7 וַיִּקַּח סֵפֶר הַבְּרִית וַיִּקְרָא בְּאָזְנֵי הָעָם וַיֹּאמְרוּ כֹּל אֲשֶׁר־דִּבֶּר יְהוָה נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע׃

▸*Va-yiqqaḥ sefer ha-berît va-yiqra' be'-ozney hâʿam va-yo'merû kol aşer-diber ha-Şem naʿaseh ve-nişmaʿ.*

Sonra antlaşma kitabını alıp halka okudu. Halk, "RABbin her söylediğini *yapacağız ve onu dinleyeceğiz*" *dedi.*

...ukta sırayla (3.pasuk) *"va-yo'merû"* muzari fiili Arapça'daki *"ve-kâlû"* (de-

*tahrîf*lerine dikkat çekilmelidir. Kur'ân'da Yahudî din adamlarının kelimelerin yerlerini değiştirerek yaptıkları tahrîfleri (yuharrifune'l-kelime 'an mevazı'ıhi= يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ) sözkonusu iken, Kur'ân'dan sonra bir Kitap ve Peygamber gönderilmeyeceği savına göre de, Kur'ân'ı anlama ve yorumlama ile ilgili mânevî (anlam) tahrîflerine rastlamak mümkün olabilecektir.

Bu durumu uygulamaya gayret ettiğimiz, Nisa (4), 46. Âyeti ile Tora, Şemot 24: 3 ve 7. pasuklarıyla Arapça-İbranice dilsel tahlîllerle anlamaya çalışalım:

[مِنَ الَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ (=Mine'llezîne Hâdû yuharrifûne el-kelime 'an mevâzı'hi ve yeqûlûne *semi'nâ* [سَمِعْنَا] ve *'asaynâ* [وَعَصَيْنَا] ve'*sma*' gayra müs*ma*'in ve-*râ'ınâ* [رَاعِنَا] leyyen bi-elsinetihim ve ta'nen fi'd-dîn ve-lev ennehum qâlû *semi'nâ* ve-*eta'nâ* ve'*sma*' ve-*nzurnâ* le-kâne hayran lehum ve aqvame…).

Meal: [=Bazı yahudiler (Tora'da) kelimelerin 'yerlerini değiştirerek' (bağlamından kopararak) anlamı tahrîf ediyorlar ve dil-kelime oyunu yaparak ve dini (hükmü) zedelemek amacıyla: '*Duyduk* ve *duyduğumuzu yapmadık*' derler, hâlbuki onlar: "*İşittik* ve *itaat ettik*, sen de işit ve 'Bizi *gözet*' diyeceklerine, sağırlık numarasına yatarak dil oyunuyla *'Raina'* 'bizi güt' derler. Oysa "*İşittik* ve *itaat ettik*, sen de *işit* ve 'Bizi gözet' deselerdi bu onlar için daha hayırlı ve daha yerinde olurdu].

Bu âyette sırasıyla *a)* s.m.ʿ [**سمع**], *b)* ʿ.s.y [**عصى**] ve *c)* r. ʿ.y [**رعى**] sülasi köklerinden türetilen fiillere dikkat edelim. Şimdi bunların aynı sırayla İbranice üçlü köklerini verelim: *a)* ş.m. ʿ [**שמע**], *b)* ʿ.s.y [**עשי**] ve *c)* r.ʿ.y [**רעי/ ראי**].

Bundan sonra da âyetin İbranice meâline [Uri Rubin=אורי רובין, הקוראן] bakalım:] ישנם יהודים המטים את המילים ומוציאין אותן מהקשרן, ואומרים: **נשמע ונמרה**, שמע והיחרש, **רענו**. כך יהפכו בלשונם למען יטילו דופי בדת. אילו היו אומרים: **נשמע ונעשה; שמע; ראנו** כי אז היה טוב ונכון יותר]. . Burada aynı dizide a) 'nişmaᶜ' [**נשמע**], b) namere [**נמרה**] ve c) raʿnu [**רענו**] devam edersek; Arapça a) *semi'nâ* [سَمِعْنَا] '*işittik*' anlamı, İbranice '*nişma*ᶜ' [**נשמע**] ile

54; Baki Adam, "*Tevrat'ın Tahrîfi Meselesine Müslüman ve Yahudi Cephesinden Bir bakış*", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, cilt: XXXVI, ss. 359-404; Salih Sabri Yavuz -İbrahim Yeniçağ, "*Müslüman - Hıristiyan Polemiği Açısından Tahrîf*", *Milel ve Nihal: inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi*, 2009, cilt: VI, sayı: 1, ss. 305-344; Necmeddin Gökkır, "*Kur'ân-ı Kerim Açısından İlahi Kitapların Tahrîfi Meselesi*", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2, İstanbul 2000, ss. 221-256.

yine *'asaynâ* [عصَيْنَا] fiilinin ise dil oyunu yapılarak (ses benzerliğinden öyle anlaşılarak) İbranice yapmak, etmek, uygulamak anlamındaki *'ne'ase'* [נעשה] yani *"işittik ve gerçğini yaptık/yapacağız"* şeklinde İbranice deyişi olan *'asiynu'* [עשינו] şeklindeki telaffuzu Arapça *'asayna'* [عصَيْنَا] mâzi fiilinin anlamıyla tamamen zıt bir anlam (*isyan etmek, aksini yapmak, karşı gelmek*) teşkil etmektedir.

Son olarak *'gözetmek'* ve *'çobanlık etmek'* anlamına gelen İbranice'deki [רעי] (r.ʿ.y.) ile *'görmek'*, *'bakmak'* *'nazar etmek'* anlamına gelen [ראי] (r.ʾ.y.) fiilleri de hem İbranice hem de Arapça'da [رعى/رأى] (r.ʾ.y. / r.ʿ.y.) dil-oyunu yapılabilecek iki fiildir. Arapça'da telaffuzda 'ayn' (ع) ile ʾelif' (ا) harfleri telaffuzda dikkat edildiğinde ayrılırken, İbranice'de dikkat edilmediğinde 'Ayin' (ע) ve 'Alef' (א) harflerini konuşma dilinde biribirinden ayırmak imkânsızdır. Buna göre, her iki dil de bu kelime oyunlarına müsaittir. Zaten Kur'ân'da Bakara (2), 104. âyette [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا] Allah'ın iman edenleri: [*'Râʿınâ'* demeyin bunun yerine *'unzurnâ'*] deyin şeklinde uyarması, İbranice'de *raʿ* [רע] kelimesi ve onun türevleri kötüleşmek, kötü olmak anlamına geldiği gibi gütmek anlamına da gelir. Burada anlaşılan toplumda bir arada yaşayan Yahudi ve Arapların toplumda dilleriyle kelime oyunlarıyla da biri birilerine sataştıklarına işâret etmektedir.

Peki bu âyetin izlerini Yazılı Tora'da tâkip edelim:

Şemot 24: 3,7 pasuklarının kalınlaştırarak işâret ettiğimiz kilit kelimelerine bakalım:

3וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיְסַפֵּר לָעָם אֵת כָּל־דִּבְרֵי יְהוָה וְאֵת כָּל־הַמִּשְׁפָּטִים וַיַּעַן כָּל־הָעָם קוֹל אֶחָד וַיֹּאמְרוּ כָּל־הַדְּבָרִים אֲשֶׁר־דִּבֶּר יְהוָה **נַעֲשֶׂה**:

►*Va-yavo' Moşeh va-yesaper la-ʿam et kol-divrey ha-Şem ve'et kol-ha-mişpatim va-y^{a}'an kol-ha-'am qol 'eḥâd va-yo'merû kol-ha-devarîm aşer-diber ha-Şem n^{a}'aseh.*

►Musa gidip RABbin bütün buyruklarını, ilkelerini halka anlattı. Herkes bir ağızdan, "RABbin her söylediğini *yapacağız*" diye karşılık verdi.

7 וַיִּקַּח סֵפֶר הַבְּרִית וַיִּקְרָא בְּאָזְנֵי הָעָם וַיֹּאמְרוּ כֹּל אֲשֶׁר־דִּבֶּר יְהוָה נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע:

►*Va-yiqq^{a}ḥ sefer ha-berît va-yiqra' be'-ozney hâʿam va-yo'merû kol aşer-diber ha-Şem n^{a}ʿaseh ve-nişmaʿ.*

►Sonra antlaşma kitabını alıp halka okudu. Halk, "RABbin her söylediğini *yapacağız*, Onu *dinleyeceğiz" dedi*.

Bu pasukta sırayla (3.pasuk) *"va-yo'merû"* muzari fiili Arapça'daki *"ve-kâlû"* (de-

diler) mâzi fiiline tekâbul eder ki, Tora'da olay muzâri hal sigasıyla anlatılır, Kur'ân'da ise bu geçmişte olan bir olay adına mâzi fiille ifâde edilmiştir. Devamında *n*^{a}*ʿaseh* ise İbranice'de yapmak, yerine getirmek anlamına gelen *ʿose* 'עושה' (mastar le-ʿasot) muzâri hâlidir.

Burada dikkatle âyette geçen telaffuzu Arapça ' *ʿasayna*' *[عَصَيْنَا]* mâzi fiilinin anlamıyla kıyas edelim. Burada iki sonuç hâsıl olur: Arapça a) *semiʿnâ [سَمِعْنَا]* 'işittik' anlamı İbranice '*nişmaʿ* ' [נשמע] ile; b) İbranice yapmak, etmek, uygulamak anlamındaki *'naʿase' [נעשה]* yani *"gereğini yaptık/yapacağız"* anlamı Arapça ' *ʿasayna*' *[عَصَيْنَا]* ile karşılık bulur.

Peki burada neden(?) *'işittik'* dedikten sonra tabii olarak devamında *'ve işittiklerimizi yapacağız'* cevap cümlesi geleceği yerde Kur'ân'da *'karşı geldik, isyân ettik'* anlamındaki ' *ʿasayna*' *[عَصَيْنَا]* ile bu devâmî cümle Arapçalaşsın?! İkincisinde (7. pasuk) *naʿaseh ve-nişmaʿ 'yapacağız, dinleyeceğiz'* şeklinde gelen iki fiilin aslında *nişmaʿ ve-naʿaseh 'kulak verip, dinleyip yapacağız'* sıralamasıyla gelmesi daha makul gözükmektedir.

Kur'ân'da bu pasuk *semiʿnâ [سَمِعْنَا]* ve *ʿasayna*' *[وَعَصَيْنَا]* sıralamasıyla *'Duyduk ve duyduğumuzu yapmadık'* şeklinde yer almaktadır ki, bundan da iki sonuç çıkar:

a) Ya bu âyette *semiʿnâ [سَمِعْنَا]* işittik fiilinden sonra gelen *ʿasayna*' *[وَعَصَيْنَا]* fiili Arapça ses sistemiyle tercüme edilmemeli,

b) Şâyet edilecekse de, dilde anlamlı bir sebebin bulunması gerekir: o da 'işittik *ama işittiğimizi yerine getirmiyoruz*' anlamına gelebilecek 'amel' ya da 'itaât' mastarlarından birinin *'olumsuz'* hâliyle fiilleşmiş olarak devamında yer alması gerekirdi. Bu öyle gelmemişse, bu durumda *ʿasayna*' *[عَصَيْنَا]* fiilinin Kur'ân'da yer alan *semiʿnâ ve-etaʿnâ* olarak gelecek yerde gelmemesi *ʿasayna*' ve *etaʿnâ* fiillerindeki 'sâd ص' ve 'tı ط' harfleri 'sin ש' ve 'tav ת ' harflerine tekâbul etmesiyle izah edilebilir. Zirâ İbranice'de sâdece 22 harf mevcuttur ki, bazen bir ses Arapça'daki iki yahut üç harfle seslendirilebilmektedir.

Şimdi daha da sürdürebileceğimiz ama uzatmamak adına cümlelerimizi dürmek zorunda kaldığımız yukarıdaki açıklamalara göre yorumun: '*Ne*' ile, 'ne'ye ve '*kim*'e göre '*nasıl*' değiş[tiril]ebileceği dilin sınırları çerçevesinde gerçekleş[tiril]ebileceği gibi ve o dile sınırlama getirenlerce isteğe göre bükülerek de icrâ edi[lebi]lir.

Burada, yorumlama kurallarının oluşturulurken tarihsel-toplumsal-dilsel ve diğer anlayışların içerisinde oluşturulduğunun ve yorumlamanın da bu çerçevede

geliştiğinin farkında olmak gerekmektedir.

Âyetlerin sebeb-i nüzulleri* ile hadislerin esbâb-ı vürûdlarının* bu bağlamda önem arz ettiğini söylememiz icap etmektedir. Bunun yanında (*esbâb-ı nüzûl ve sebeb-i vürûda ilâveten*), diğer faktörlerin de hâdiselerin ışığında/etkisinde âyetler ve hadislerin yorumlarına dâhil edilebileceği yahut en azından bir arada değerlendirilebileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

Şimdilik bu hususu burada keserek, konuyu devam eden *'Talmud ve Hadis Hermenötiği: Karşılaştırmalı Bir Araştırma'* adlı çalışmamıza bırakmak istiyoruz.

3.11. ***Kol davar şe-hayah bi-ḳelal ve-yatsa min ha-kelal lidon ba-davar ha-hadaş iatah mahziro li-ḳelalo ad şe-yahazirennu ha-katuv li-ḳelalo be-peruş***[1007]: [כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לדון בדבר החדש אי אתה מחזירו לכללו עד שיחזירנו הכתוב לכללו בפירוש]

Bu yorum kuralını[1008] şu şekilde izah edebiliriz: Umumî bir hükme dâir hususî bir vaka, tamamen yeni bir işleyişle umumdan hariç tutulduğunda, Tora bu durumu hususî kılmadığı müddetçe, umumî kuralın detayları bu münferid vakaya tatbik edilmelidir[1009].

Mesela bahsedilen Levililer 14:11-16 pasukları arasında cüzzamlının tathiri için sunulan takdimelerden biri günah-kurbanı(אשם=aşam korbanı)dır. Fakat genelde günah-takdimelerinin kanı sâdece Mizbeaḥ (*sunak*)'a serpilirken, tâhir hâle gelen cüzzamlının takdimesi burada istisna edilip bu hükmün dışında tutulmuş, günah-takdimesinin kanı tathir edilen kişinin sağ kulak kıkırdağına, sağ el başparmağına ve

* *Sebeb-i nüzûl*: Kur'ân'daki kimi âyetlerin kontekslerini veren ve âyetin inişine neden olan yahut neden olarak gösterilen olaylardır. Bütün âyetler için bir nüzûl sebebinden söz etmek mümkün gözükmese de, bazen bir âyet için birkaç sebeb-i nüzûle rastlamak da olasıdır. Bu durum, bizde, âyetler çerçevesinde –muhtemelen nüzûlünden sonra- bazı hâdiselerin ilgili konuya uygun bağlam oluşturularak rivâyete dönüştürülebileceği hissini uyandırmaktadır.

* *Sebeb-i vürûd*: Sadece gramer kâidelerine göre dizgilenmiş ve hayatın canlılılığı ve yaşanmışlığından arındırılarak râvînin inisiyatifi ölçüsünde kayıt altına alın(abil)miş, şimdi metin haline sahip olduğumuz hadislerin söylenmesine sebep olarak gösterilen yaşanmışlık-konteksidir. Yazılı olarak hadiste yer alan; *sözün*, *eylemin* yahut *kasdın* daha iyi anlaşılabilmesi, mevcut metnin *ne*, *neden*, *kim*, *niçin* ve *hangi* sorularına metindeki karşılıklarıyla verilecek cevapla yakından alakalıdır. Kısaca; hadislerin söylenmesine neden olan olaylar zinciri, yazılı hadislere yeniden sahne kurma ve onları canlandırma imkânı kazandıracaktır.

1007 Yosef Şeḥter, *A Lexicon of the Talmud*, Dvir Yayınevi, Tel Aviv 1963, s. 171.

1008 Bkz. Eliyahu bar Şlomo Zalman, *a.g.e.*, s. 27-29.

1009 Bir başka izah tarzı: "*Umumî bir kural içerisinde yer almasına rağmen, münferid bir vaka tamamen yeni bir hükümle genel kuralın dışında bırakıldığında, böyle bir vaka Kitab'ta (Tora) açıkça belirtilmedikçe daima umumî kural altında zikredilmelidir.*"

sağ ayak başparmağına sürülmüştür. Sözkonusu kurbanın günah-takdimesi (*Aşam korbanı*) ile ilgili umumî kuraldan ayrı tutularak, takdime kanının serpilmesi ile ilgili alışılmamış tarzdaki yeni uygulama tamamen yeni bir hükümdür (*davar ha-ḥadaş*= דבר החדש).

Burada Kitap yani Tora, "Kuzuyu, kutsal bölgede Hatat ve Ola-kurbanlarının her zaman kesildiği yerde keser; çünkü bu Aşam-kurbanı[1010], Kohen açısından, Hatat-kurbanıyla aynıdır; en üst düzeyde kutsaldır" şeklindeki Levililer 14:13. pasukla açıkça bu uygulamayı hususî olarak zikredince ve onu yeniden normal uygulamadaki genel kuralın içine detaylarıyla da dâhil etmiş olur[1011].

3.12. *Davar ha-lamed me-inyano ve-davar ha-lamed mi-sofo* : [דבר הלמד מענינו ודבר הלמד מסופו]

Talmudî yorum kuralını[1012] şöyle özetle açabiliriz[1013] : Bir metni anlamı;

a) Bağlamından yani kelamın siyâkından [mê-'inyano=**מעינינו**] ve sibakından;

b) Aynı pasaj, âyet yahut pasukta sonra gelecek bir referanstan [mi-sofo= **מסופו**] hareketle, sözün gidişatından;

c) Mânâsı mübhem bir kelimenin kendi bağlamı içerisindeki kullanımından hareketle çıkarılabilir[1014].

Mesela On Söyleyiş'in [עֲשֶׂרֶת הַדִּבְּרוֹת] [הַדְּבָרִים] Çıkış: 20:13'de 6. Emir 'Cinâyet işleme!' ardından 7. Emir 'Zina işleme!" büyük günahlar zikredilir ve bunların hemen sonrasında 8. Emir olarak 'Çalma!' emri yer alır ki, biz yorum kuralına göre, bu pasuğun siyâk ve sibakından sözkonusu 'Hırsızlık yapma!' emrinin de büyük günahlar arasında yer aldığı hükmünü çıkarırız[1015].

Bu kural, modern hukuk biliminde belge ve dokümanları yorumlama söz konusu olduğunda kullanılır: *"Ex antecedentibus et consequentibus fit optima interpreta-*

1010 *Mişna*, Zevahim 10:5

1011 Bkz. *TB*, Zebahim 49a.

1012 Bkz. Eliyahu bar Şlomo Zalman, *a.g.e.*, s. 29-30.

1013 Bkz. Yosef Şeḥter, *A Lexicon of the Talmud* [לקסיקון אוצר התלמוד, יוסף שכטר], Dvir Yayınevi, Tel Aviv 1963, s. 81.

1014 Hem metnin öncesine hem de metnin devam eden sonrasına uygun atıflarla gidip-gelmelerle ancak metnin anlamı tesbit edilebilir. Metni kendi bulunduğu yerinde sabit tutmak, öncesine-sonrasına gidiş-dönüş yapmamak anlamı sâdece literal kılar. Bunun yanında metnin içerisinde olmayan ama metne zemin teşkil eden dış-referanslar da metni anlamada önemli bir ölçüttür

1015 *Meḥilta*, ba-Hodeş, 8.

iti,[1016] yani "Bir pasaj, kendinden önceki geçen metnin satırlarına (*sibak*) ve metnin devamında gelen-gelişinden (*siyak*) anlaşılan durumuna âtıfla en iyi şekilde yorumlanabilir". Dahası '*bütün-bağlam*' ya da '*bağlam-bütünü*' içinde, mevcut pasaj yahut cümlenin yorumu kendi sınırları içinde değil, öncesindeki, sonrasındaki belki çok öncesi ile çok sonrası arasındaki bağlantı-bağlamlarla ya da '*tüm*'den ve '*bütün*'den hareketle kelimelerin makul anlamlarından çıkarılır.

Sözkonusu olan *Talmud* yahut *Hadis-Sünnet*'ten bir metin olunca; bir '*bütün*' yahut '*tüm*' bağlamın hangi kâide ve esasa göre değerlendirileceği, ya bütün'den kasıt *Talmud*un ana metni *Mişna*'ya yahut *Mişna*'nın da esası olan *Yazılı Tora*'ya atıfla veya ona ircâ' ile dışa çıkan-çıkarılan anlamın tekrar esas yuvasına götürülüp yeniden geriden [*en başından*] ileriye doğru [*en sonuna*] yürütülerek maksûd [*ilk esas kasda*] anlama yahut yoruma ulaşılabilir.

Hadislere gelince; hadislerin söz, eylem ve onamaların genel anlamda metinleşmiş hâli olduğu kabul edilirse;

a) Bir söz ile eylemin yorumu ve anlamının onamanınkinden (takrîrden) farklı olacağı,

b) İlk râvînin duyduğu [*semâ*], gördüğü [*şâhid olduğu*] ya da bizzat kendisinin Peygamber'in yanında tecrübe ettiklerini kendisinin bir başka râvîye aktarmasının anlam itibariyle daha anlaşılır olabileceği,

c) Sâdece rivâyet olarak haberi alan râvînin duyduklarını aktarırken-metinleştirirken yaptığı her türlü eksiltme, kısaltma, ziyâde, sokuşturma (idrâc) nevinden tasarruflarının anlamaya müsbet yahut menfî tesir edebileceği âşikardır.

3.13. *Şeney ketuvim ha-makhişim zeh et zeh ad şe-yavo ha-katuv ha-şelişi ve-yakri'a beyne(h)em* [שני כתובים מכחישים זה את זה עד שיבוא השלישי ויכריע ביניהם][1017]

"Tora'nın iki pasuğu biribiriyle çelişirse, nakzederse bu iki çelişik pasuğun arala-

[1016] Herbert Broom, *A Selection of Legal Maxims: Classified and Illustrated*, T. & J. W. Johnson, Law Booksellers, Philadelphia 1852 (III.baskı), s.368-369.

[1017] Bu kuralın şu şekilde de yazılışına rastlamak mümkündür: *Şeney ketuvin ha-makhişin zeh et zeh ad şe-yavo ha-katuv ha-şelişi ve-yakri'a beyneyhem* [שני כתובין מכחישין זה את זה עד שיבוא השלישי ויכריע ביניהם]. Bkz. Azzan Yadın, *Scripture as Logos: Rabbi Ishmael and the Origins of Midrash*, s. 109.

rını te'lif etmek (çelişkiyi gidermek) için üçüncüsü gelir"[1018] şeklinde Türkçe'ye aktarabileceğimiz bu yorum kuralı[1019], Kitab'ın (*Yazılı Tora*'nın) kendi otoritesi açısından metnin kendi içerisindeki ihtilâfların, yine kendinden uzlaştırıcı bir başka pasukla giderilmesi demektir.

4. R. Eliezer b. Yose ha-Galili'nin 32 Yorum Kuralı

'Barayta' de-Şloşim ve-ştayim (L"B) midot d-rav Eliazar ben R. Yosi ha-Galili' [ברייתא דשלשים ושתים מדות דרבי אליעזר בן רבי יוסי הגלילי] olarak bilinir[1020]. Bir kısmı *Midraş Agadd*'ya, büyük bir sayıda olanı ise *Midraş Halaḫd*'ya uygulanan '*R. Eliezer b. Yose ha-Galili'nin 32 Yorum Kuralı*' tamamen Barayta üslûbunu hâizdir. Çünkü R. Akiva ve R. Yişmael ve de Hilel ekolleri içerisinde neşv ü nemâ bulan son derece önemli halaḫik kurallara dâir yoruma dâhil edilseler de, az önce ifâde ettiğimiz üzre Barayta şeklinde kendisini ifşâ etmiştir. Bunun sebebi; esâsen Barayta'nın *Yazılı Tora*'nın sözdizimi kuralları (*sentaks*) ve üslûbuyla ilgilenmesi gösterilebileceği gibi konulu yaklaşımı da olabilir.

Ancak her ne şekilde olursa olsun, Barayta metodu *Yazılı Tora*'nın ahkâm pasuklarını için yorumlamada yardımcı ve önemli bir unsur olarak görevini ifâ etmiştir. İskenderiyeli Yahudi ve Yedidiya[1021] 'ידידיה' olarak tanınan ve Felsefî kinaye sanatını[1022] Yahudî kutsal metinlerini yorumlamada devreye koyan, lafızcı Yahudileri *Yazılı Tora*'nın lafzî tefsirinin anlaşılması güç ve karmaşık olan ilahî maksadı veremeyeceğini ancak bunun asıl anlamı ıskalayan insanî bir yorum olacağını söylerek

---

[1018] Bkz. Eliyahu bar Şlomo Zalman, *a.g.e.*, s. 31-34.

[1019] Bkz. Yosef Şeḫter, *A Lexicon of the Talmud* [לקסיקון אוצר התלמוד, יוסף שכטר], Dvir Yayınevi, Tel Aviv 1963, s. 363.

[1020] Bkz. Aynhorin Ze'ev Wolf, *Barayta' d-Şloşim ve-ştayim midot de-Rabbi Eli'ezer ben R. Yosi ha-Galili. im piruş Midraş Tannaim*, [ברייתא דשלשים ושתים מדות : דרבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי... עם פירוש מדרש תנאים, להג"מ זאב וואלף... אינהארן] Yeruşalayim 1838.

[1021] Bkz. Josephus (*Yosef ben Matetyahu*), *Antiquities* VIII. 8. 1.

[1022] Philo'nun kinâye-mecâz sanatını kullanımı ile ilgili çalışmalar için bkz. Erwin R. Goodenough-Howard Goodhart, *The Politics of Philo of Judacus: Practice and Theory with a General Bibliography of Philo*, '*XII. Philo's Use of Allegory*' başlığı altında, New Haven Yale University Press, Amerika 1938, s.248-250. Ayrıca bkz. Dursun Ali Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, Kitabevi, İstanbul 2011. Özellikle bkz. *a.g.e.*, '*Philo'nun Kutsal Kitabı Yorum Metodolojisi*' adlı ikinci bölüm (ss. 99-124). Burada sözkonusu kaynaktan bir sohbet esnasında beni haberdar eden ve değerli vakitlerini ayırıp ilgili yerleri tarayıp bana takdim eden sevgili Dr.Mehmet Alıcı'ya da teşekkürü bir borç bilirim.

eleştiren Philo'nun (M.Ö.20-M.S. 50)[1023], Yunan Stoacı felsefesinin ilkeleri ışığında Mecaz sanatını kutsal metni anlamaya hasr etmesi çabasından yaklaşık M.S. 150'ye kadarki süre içerisinde bu Barayta '*Kutsal Kitap Hermenötiği*' adına kaleme alınan ilk eser olarak kabul edilir. Tabir yerinde ise sözkonusu kitap, *Yazılı Tora*'nın kutsal diline âit aklî bir tefsiri olması yanında şer'î ahkâmın dışında kalan hususları daha serbest bir yorumlama tarzıyla ele alan agadist tefsirin (*Midraş-agada*) de ilk nüvelerini içerisinde barındırır. Dinî yahut kutsal metinlerin değeri onların ilahî kelam olmalarından öte uygulanması gereken bir ilke ve şeriat olduklarından önemlidir. Bu açıdan, şeriatın *lafz*ının mı yoksa *ruh*unun mu uygulanacağı, her zaman kendisini yorumun ve yorumcunun esaretine yahut yorumcunun yorumuna terkedilmiştir. Nassın yorumunda keyfiyet sınırı ancak yorumlama kurallarının ikamesiyle kısmen mümkün olabilir.

R. Eliezer b. Yose ha-Galili'nin 32 Yorum Kuralı'nı aşağıda kısa açıklamayla sıralayarak[1024] konunun detaylarını *Talmud ve Hadis Hermenötiği* adlı çalışmamıza bırakalım:

א. בריבוי

ב. במיעוט

ג. בריבוי אחר רבוי

ד. במיעוט אחר מיעוט

ה. בקל וחומר מפורש

ו. בקל וחומר סתום

ז. בגזרה שווה

ח. בבנין אב

ט. בדרך קצרה

י. בדבר שהוא שנוי

יא. מחבור שנחלק

1023 Grekçe adı 'Φίλων ὁ Ἀλεξανδρεύς'tur.

1024 Bu sıralamada İbranice bilenler adına anlamlı olabilmesi için *Yorum Kuralları*'nın başlarına 1-10 arası kuralların başlarına 'ile, -e, -a vasıtasıyla' anlamındaki *be* [ב]; 11-30 arası kuralları başında '-de, -da; -den, -dan' mânâsında *me* [מ] ve 31-32 arası yalın [ ] bir şekilde verilmiştir.

יב. מדבר שבא ללמד ונמצא למד.

יג. מדבר שאחריו מעשה והוא פרטו של ראשון

יד. מדבר גדול שנתלה בקטן הימנו להשמיע האזן בדרך שהיא שומעת

טו. משני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם

טז. מדבר שהוא מיוחד במקומו

יז. מדבר שאינו מתפרש במקומו ומתפרש במקום אחר

יח. מדבר שנאמר במקצת והוא נוהג בכל

יט. מדבר שנאמר בזה והוא הדין בחברו

כ. מדבר שנאמר בזה ואינו עניין לו אבל הוא עניין לחברו

כא. מדבר שהוקש לשתי מידות ואתה נותן לו כוח היפה שבינותיהם

כב. מדבר שחברו מוכיח עליו

כג. מדבר שהוא מוכיח על חברו

כד. מדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על עצמו

כה. מדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על חברו

כו. ממשל

כז. מלשון נופל על לשון

כח. מנגד

כט. מלשון גימטריה

ל. מלשון נוטריקון

לא. מוקדם שהוא מאוחר בעניין

לב. מוקדם שהוא מאוחר בפרשיות

4.1. Ribbuy [ריבוי]

Açıkça ifâde edilmeyen bir şeye 'את' [*et*], 'גם' [*gam*] ve 'אף' [*af*] edatlarıyla fazladan bir vurgunun yapılması[1025], metnin yorumlamasında yer aldığı pasaj içinde gözönünde bulundurulması gereken bir husustur[1026].

[1025] Bkz. Aynhorin Ze'ev Wolf, *Barayta' d-Şloşim ve-ştayim midot de-Rabbi Eli'ezer ben R. Yosi ha-Galili... im piruş Midraş Tannaim*, Yeruşalayim 1838, s. 7

[1026] Wilhelm Gesenius, *Gesenius' Hebrew Grammar* (ed.genişleten: E.Kautzsch), Dover Publications, Amerika 2006, s. 362-366.

4.2. Mi'ut [מיעוט]

אך "ah", רק "raq" ve 'מן' "min" edatları özel ya da son derece farklı kendine ... olan bir durumda dışarıda bırakılması düşünülen bir kavram doğrudan yahut ... yolla kastedileceği zaman kullanılır ki, burada sözkonusu ilgeçler bunu belirle-... vasıtası rolü görürler[1027].

4.3. Ribbuy ahar ribbuy [ריבוי אחר ריבוי]

Bir muzaf diğer bir muzafı takip ediyorsa ve bu aynı pasaj içerisinde ard arda ...ekleye vurguyu artırmaya işâret ediyorsa bu durumda bahis konusu olan husûs ...kalü olarak ifâdesini bulmuş olur[1028].

4.4. Mi'ut ahar mi'ut [מיעוט אחר מיעוט]

Şâyet sınırlama, dışarıda bırakma ve bir şeyi özellikle hâriç tutmak adına üst üste ve ard arda bunu sağlayan edatlar getirilerek yapılıyorsa, bu durumda '*tahdid ardından gelen tahdid*' daha güçlü bir şekilde sözkonusu özel durumu dışarıda bırakmayı zarûri kılıyor demektir[1029].

4.5. Kal va-homer meforaş [קל וחומר מפורש]

Kal va-Homer [קל וחומר] yorum kâidesi[1030] Hilel ve R. Yişmael'in yorum sisteminde ilk sırayı alır[1031]. Aynı zamanda bu kural "din" [דין] ve Yud-Gimel Midot [י"ג מדות] olarak da bilinir. Kal va-Homer meforaş yorum kuralı, "*Argumentum a minori ad majus*" yahut "*Argumentum a majus ad minori*" şeklinde metinde daha basit olan bir hususun daha zor olan bir durumla yahut tersi olan şekilde gerçekleşen kıyâsa benzer bir istinbat-yorum metodudur[1032]. Burada şâyet durum metin içerisinde ...ahıyla yer alıyorsa Kal va-Homer Meforaş kâidesi olarak isimlendirilir.

4.6. Kal va-homer satum [קל וחומר סתום]

'*Kal va-homer satum*' yorum kuralı da yukarıdaki (2.5) yorum kuralı ile benzerlik arz eder. Tek farkla ki, bunda sözkonusu husus metnin içerisinde açık bir şekilde

---

Bkz. Wolf, *Barayta' d-Şloşim ve-ştayim midot de-Rabbi Eli'ezer ben R. Yosi ha-Galili ... im piruş Midraş Tannaim*, s. 8

Wolf, *a.g.e.*, s. 9-11.

Wolf, *Barayta' d-Şloşim ve-ştayim midot de-Rabbi Eli'ezer ben R. Yosi ha-Galili ... im piruş Midraş Tannaim*, s. 11-13.

Bkz. Louis Jacobs, "*The Aristotelian Syllogism and the Qal wa-Homer*".

Bkz. Avi Sion, *Judaic Logic: A Formal Analysis of Biblical, Talmudic and Rabbinic* Logic, s. 155

Bkz. Wolf, *a.g.e.*, s. 13-14.

yer almaz, ancak belirsiz, kapalı bir işâretle yahut karîne ile bulunabilir[1033].

4.7. Gezerah Şavah [גזירה שווה]

Bu yorum kuralı, Kutsal Kitap'ta iki farklı pasajda yer alan benzer yahut özdeş açıklamaların analojisine dayanan -tam olarak denilmese de- bir çeşit kıyastır[1034]. Bu yorum kâidesi bir hükümdeki kapalı bir hususun yahut açıklamanın kesin anlamını belirlemede yorumlamaya yardımcı olabileceği gibi, belli bir hükme kıyas edilerek bir başka hükmü çıkarmada da kullanılabilir[1035].

4.8. Binyan av mi-katuv eḥad [בניין אב מכתוב אחד]

R. Yişmael'in yukarıda verdiğimiz 3. Yorum kuralı ile aynıdır. Rabbani bilginlerin kutsal metinlerin hukukî yorumlanması ve uygulamalarına dâir bir yorumlama kuralıdır.[1036] Özel olan bir hükmün umumî olan bir hükme dönüştürme ile ilgili Binyan Av yorumlama kuralı, bazen "זה בנה אב" *'ze bana av'*= Bu özel olaydan/hükümden genel hüküm bina edilmiştir" (זה בנה אב) formuyla Talmud'da karşımıza çıkar[1037]. Bunun yanında sözkonusu metod "מה דבר פלוני מיוחד ש... אף כל ... כיוצא בו" ve "מה דבר פלוני ... אף כל... יוצא ..." şeklinde kalıp cümlelerde geçmektedir[1038].

4.9. Dereḫ Ketzarah [דרך קצרה]

Kısaltma Metodu olarak Türkçe'ye tercüme edebileceğimiz bu yorum kuralı, metn(*nass*)in kendisi tartışılan konuyu içinden hareketle açıklama gücüne sâhipse, yani dışarıdan başka bir atfa ihtiyaç duymaksızın yorumlanabiliyorsa bu durumda 'DK' metodu devreye sokulur[1039]. Bu metod daha çok müteşâbih olmayan muhkem nasslar için geçerlidir. Kutsal metinden sözcük seçme yöntemiyle bazı sözcüklerin anlamı bozmayacak şekilde sözkonusu pasuktan çıkarılması şeklinde gerçekleşir.

1033 Bkz. Wolf, *a.g.e.*, s. 14-16.

1034 Bkz. Wolf, *a.g.e.*, s. 16- 18.

1035 Geniş bilgi için bkz.Michael L.Chernick (מיכאל צ׳רניק), *Midat "gezerah şavah": tsuroteha ba-Midraşim uva-Talmudim* [מידת גזרה שווה: צורותיה במדרשים ובתלמודים], Mekhon Haberman le-meḥkere sifrut, Lod 1994; a.mlf., "*The Hermeneutic Kelal u-Perat u-Kelal: Its History and Development,*" *AAJR Annual Metting*, 1980; a.mlf., "Internal Restraints on *Gezerah Shawah's* Application", IQR, 1992.

1036 Wolf, *a.g.e.*, s. 18.

1037 Bkz. *TB*, Sanhedrin 30a; B.Kamma 77b, Sota 2b.

1038 Mielziner, s.158; Jastrow, s.644; Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, s. 583.

1039 Wolf, *Barayta' d-Şloşim ve-ştayim midot de-Rabbi Eli'ezer ben R. Yosi ha-Galili ... im piruş Midraş Tannaim*, s. 20.

Mesela I. Tarihler 17:5'te " כִּי לֹא יָשַׁבְתִּי בְּבַיִת מִן־הַיּוֹם אֲשֶׁר הֶעֱלֵיתִי אֶת־יִשְׂרָאֵל עַד הַיּוֹם הַזֶּה וָאֶהְיֶה מֵאֹהֶל אֶל־אֹהֶל וּמִמִּשְׁכָּן " [*Ki lo yaşavti ba-vayit ha-yom aşer ha'aleyti et-yisrael 'ad ha-yom ha-zeh va-ehye me-ohel el-ohel u-mi-mişkan*] 'İsrail halkını Mısırdan çıkardığım günden bu yana tapınakta oturmadım. Bir çadırdan öbür çadıra, orada burada konaklayarak dolaştım'. Bu pasukta *'me-ohel el-ohel'* (*bir çadırdan öbür çadıra*) cümle kesitinde bütün harf-i cerler anlamı tam olarak yansıtılacak şekilde verilmiştir, ancak devâmında *'u-mi-mişkan'* (*bir mişkandan...*) kesitinde devamında getirilmesi gereken *'el-mişkan'* (*bir diğer mişkana*) kısmı hazfedilerek yapılan ancak anlamı zedelemeyen bir kısaltma sözkonusudur.

Bazen de metinde yer almayan yahut alması gereken bu türden kısaltmalar, yorumcuların kutsal metinde ilâve getirilemeyeceği şeklinde anlaşılarak o kısmın zihinde anlam olarak tamamlanmasına karşı çıkıldığına tanık olmak da mümkündür. Lafzî yorumlamayı yani literal anlamayı esas alan 'yorum sistemi'nde bu zorluklar kendisini gösterebilir.

4.10. Davar şe-hu şanuy [דבר שהוא שנוי]

Kutsal metinde cümlenin tekrar edilmesi anlamın güçlü kılınması yahut daha husûsî kılınması amacıyla yapılır[1040]. Kutsal metinde tekrarların bir pasukta yahut âyette bir arada yahut ard arda zikredilmesi sözkonusu olabileceği gibi farklı yerlerde ve bağlamlarda tekrar edilmekle de yeni bir anlamı yahut daha özel bir durumu ifâde etmesi sözkonusu olabilir.

4.11. Sidur şe-neḥalaq [סידור שנחלק]

Cümle yahut hükmü veren fıkrada metnin mantıksal olarak bölünemediği yerde, noktalama işâreti; ya kasd edildiği düşünülen ya da verilmek istenen yere konulmak sûretiyle '*anlam*'lı[1041] bir bölmeleme işlemi yapılmaktadır[1042]. Bu kural, '*sidur şe-neḥalaq*' olarak isimlendirilir. Noktalamada sözkonusu edilen metin kutsal olunca (Tora, Kur'ân, İncil vd.), akla o metni '*vahy-eden*'in ve '*vahyi-alan*'ın metnin '*neresi*'ne '*hangi*' işâretlerin yerleştirileceği meselesi gelmektedir. Çünkü bu işâretler sözden

---

1040 Wolf, *a.g.e.*, s. 21-23.

1041 Burada ['*anlam*'lı] şeklinde hususiyet vererek ayırmamız, özellikle kutsal metinlere anlam vermede noktalama işâretlerinin büyük tesirine dikkat çekmeyi istememizdendir.

1042 Bkz. Wolf, *Barayta' d-Şloşim ve-ştayim midot de-Rabbi Eli'ezer ben R. Yosi ha-Galili ... im piruş Midraş Tannaim*, s. 23-26.

yazıya dönüşen vahyin kelimeleri arasında yer al[*a*]mamaktadır. Halbuki a[...] lam[*an*]ın '*teşhîs*'ini ancak sağlam noktalama işâretleri '*te'sîs*' eder. Malum olduğu üzere, Kur'ân'da kırâatlerin ve farklı mushafların[1043] anlamın farklılaşmasında büyük bir rolü vardır[1044].

Buna göre kırâat bir başka vecihle okuma gibi anlaşılsa da, bir '*anlam*'lı okumadır da aynı zamanda. Esasen pasukların yahut âyetlerin belli bir düzen ve mantıksal bağlam gözönünde bulundurularak bölmelenmesi, daha tutarlı bir *anlama* ve *yorumlamayı* ortaya çıkarabilir[1045]. Pasuk ve âyetlerin nerelerinden ve hangi işâretle kesilip bölünerek düzenleneceği meselesi, özellikle sami dillerinde (İbranice, Arapça, Aramice, Süryanice) önemli bir sorunsaldır. Bunun sebebi büyük ölçüde dilde noktalama işâretlerinin sözkonusu dillerin kutsal metinlerinde sonradan teşkil ettiği yahut teşekkül ettirildiğiyle yakından alakalıdır.

4.12. Davar şe-ba le-lamed ve nimtsa lomed [דבר שבא ללמד ונמצא למד]

Bazı şeyleri tanımlamak, örneklemek ve açıklamak için bir kıyâs yahut karşılaştırma olarak getirilen herhangi bir şey, aynı zamanda kendisi bu yolla daha iyi bir açıklama ve izahı kabul eder ve aydınlığa kavuşur[1046].

4.13. Kelal şe-aharav me'ase ve-hu perato şel rişon: [כלל שאחריו מעשה והוא פרטו של ראשון]

Bu yorum kuralında, umûmî (genel) bir kâideyi husûsî (özel) bir kâide takip ediyorsa, sonra gelen öncekine tahsîs edilir ve böylece sırf sözkonusu kâideyi daha kesin bir şekilde tahdid ve tayin eder[1047].

4.14. Davar gadol şe-nitla be-katan mimenu le-haşmi'a ha-on be-dereh şe-hi şoma'at [דבר גדול שנתלה בקטן ממנו להשמיע האון בדרך שהיא שומעת]

Önemli olan bir şeyi (hüküm/dava/hâdise) kendisini izah etmek ve daha anlaşı-

---

[1043] Bkz. Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî (İbn Ebî Dâvud), *Kitâbu'l-Mesâhif* I-V, (thk. Muhibbu'd-dîn 'Abdu's-Sübhân Vâiz), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, II. baskı, Beyrut 2002.

[1044] Bkz. Ebû 'Amr Osman b. Sa'îd ed-Dânî, *el-Muhkem fi Nakti'l-Mesâhif* [المحكم في نقط المصاحف], (thk. İzzet Hasan), Dâru'l-Fikri'l-Muâsır (Beyrut) ve Dâru'l-Fikr (Dımaşk), II. baskı 1997.

[1045] Bkz Yehuda ben David Hayyug, '*Sefer ha-Niqud*-كتاب التنقيط] 'ספר הנקוד], *Şloşa Sifreyi Diqduq* içinde, Londra ve Berlin 1870; Eliyahu bar Şlomo Zalman, *Sefer Yesod ha-Niqud* [ספר יסוד הניקוד], Amsterdam 1731.

[1046] Wolf, *Barayta' d-Şloşim ve-ştayim midot de-Rabbi Eli'ezer ben R. Yosi ha-Galili ... im piruş Midraş Tannaim*, s. 26-28.

[1047] Bkz. Wolf, *a.g.e.*, s. 28-31.

hr kılmak için önemsiz bir şeyle karşılaştırmak suretiyle yapılan yorumlama metodudur[1048].

4.15. *Şeney ketuvim ha-makhişim zeh et zeh ad şe-yavo ha-katuv ha-şelişi ve-yakriʿa beyneyhem* [שני כתובים מכחישים זה את זה עד שיבוא השלישי ויכריע ביניהם]

Tanah'ta iki pasaj bir meseledeki ihtilâfta tam zıt olacak şekilde biribirileriyle çelişiyor yahut nakz ediyorlarsa bu durumda sözkonusu tezat bir üçüncü pasaja başvurularak çözümlenmelidir[1049]. Zâhirde âyet yahut pasukların kendi aralarında ikisinin çakışması sözkonusu olabilir, ancak bu çelişki metnin kendi içerisinden hareketle dışarıya referansla değil, içeriden (kitabın yine kendisinden) bir üçüncü âyeti-pasuku-pasajı mevzubahis ihtilâfı ya da çelişkiyi gidermek için devreye hakem olarak sokmak gerekir[1050].

4.16. *Davar şe-hu meyuḥad bi-meqomo* [דבר שהוא מיוחד במקומו]

Bu yorum kuralı, "*bir pasajda geçen bir ibâre yalnız ve yalnız bağlamıyla* (kontekst) *açıklanabilir*" şeklinde kısaca açıklanabilir. Başka bir açıklama baraitada bahsedilen diğer örneklerde yer alsa da, sözkonusu açıklama/yorum, bu hükmün yahut kuralın aslî mânâsı olmalıdır[1051].

4.17. *Davar şe-eyno mitpareş bi-maqomo u-mitpareş be-makom aḥer* [דבר שאינו מתפרש במקומו ומתפרש במקום אחר]

Bazen üzerinde yorum yapılacak ana pasajda yer alan bir husus, kendinden (aynı yerinden) hareketle tam anlamıyla tefsir edilemeyebilir ya da ortada muğlak-müphem bir ifade kalabilir. Bir başka ifade ile, yapılan yorum meseleyi yeteri kadar vâzıh kılamayabilir. Bu durumda ana pasajda kapalı kalan husus, bir başka pasaj yardımıyla kalan müphemlik aydınlığa kavuşturularak anlaşılır kılınabilir[1052]. Bu yorum kuralı genelde, bir âyette-pasukta anlatılan ve kapalı kalan husûsun kendine yakın yahut uzak bir başka âyetle-pasukla tefsiri, yani '*âyetin-âyetle tefsîri*' [pasuğun-pasukla tefsiri] şeklinde basit olarak açıklanabilir.

1048 Bkz. Wolf, *a.g.e.*, s. 31-33.
1049 Bkz. Wolf, *a.g.e.*, s. 33-38.
1050 Bkz. R. Yişmael'in 13 Yorum Kuralı: 1.13. *Şeney ketuvim ha-makhışim zeh et zeh ad şe-yavo ha-katuv ha-şelişi ve-yakri'a beyneyhem.*
1051 Bkz. Wolf, *a.g.e.*, s. 38-41.
1052 Bkz. Wolf, *a.g.e.*, s. 41-44.

4.18. Davar şe-ne'amar be-ze ve-eyno ʿinyan lo aval hu ʿinyan le-ḥavero: [דבר שנאמר בזה ואינו ענין לו אבל הוא ענין לחברו]

Bir kısımla alakalı bir ifadenin bütününü ifade edecek şekilde yorumla umumu da içine alması sözkonusu olabilir. Yani bu kurala göre, bir pasajın bir kısmında verilen hükmün yahut yorumun tamamına teşmil olacak şekilde yapıldığını ifade eder[1053].

4.19. Davar şe-ne'mar be-ze ve-hu ha-din be-ḥavero [דבר שנאמר בזה והוא הדין בחברו]

Bir şeyle ilgili herhangi bir ifâde, açıklama aynı şekilde başka bir şeyle ilgili bir hususu daha açık kılabilir ve buna efrâdını câmi ağyârını mâni bir yorum getirebilir[1054].

4.20. Davar şe-ne'mar be-ze ve-eyno ʿinyan lo aval hu ʿinyan le-ḥavero : [דבר שנאמר בזה ואינו עניין לו אבל הוא עניין לחברו]

Bazen bir hususla ilgili bir ifâde yahut tanımlama kendisiyle doğrudan bir alakası olmasa da bir başka hususa bir ölçüde uygulanabilir[1055]. Arada kurulacak uzak-yakın, genel-özel, bitişik-ayrık (...) ilişki, sözkonusu metnin anlaşılmasında bu yorum kâidesinin uygulanıp uygulanamayacağını gösterebilir.

4.21. Davar şe-huqaş le-ştey midot ve-ata noten lo koaḥ ha-yaffe şe-beynoteyhem [**דבר שהוקש לשתי מידות ואתה נותן לו כוח היפה שבינותיהם**][1056]

Şâyet bir *şey*, öteki iki *şey*le mukâyese edilse, ve her ikisinden (bir şey +öteki iki şey=başka üçüncü şey) çıkan en son *şey* (müsbet yahut menfi olabilir), kıyaslamadan hâsıl olan ve ne birinciye ne de öteki iki şeye benzeyen farklı üçüncü bir (*tertium quid*) *şeyi* oluşturur. Bu üçüncü *şey*, tanımlı iki bilinen bir *şey*den oluşsa da, kendisinden çıkarıldığı o ikiliye benzemeyen farklı bir üçüncü kategoriyi temsil eder[1057].

Kutsal metinlerde bazen iki metin arasına alakası ol(*may*)an üçüncü bir hükmü taşıyan bir pasaj getirilir, birden ilişkiselliği kurulamayan bu son kısım, arasına getirildiği her iki metinden çıkarılamayan ayrı üçüncü bir sonucu belki ikisinin yardımıyla oluşturur. Kutsal metinleri okurken (*Tora* yahut *Kur'ân*) karşınıza birden

---

1053 Wolf, *Barayta' d-Şloşim ve-ştayim midot de-Rabbi Eli'ezer ben R. Yosi ha-Galili ... im piruş Midraş Tannaim*, s. 46.

1054 Wolf, *Barayta' d-Şloşim ve-ştayim midot de-Rabbi Eli'ezer ben R. Yosi ha-Galili ... im piruş Midraş Tannaim*, s. 46.

1055 Bkz. Wolf, *a.g.e.*, s. 49-50.

1056 דבר שהוקש לשתי מידות ואתה נותן לו כוח היפה שבשתיהן

1057 Geniş bilgi için bkz. Wolf, *a.g.e.*, s. 52-53.

önce gelmesi gerekenin sonra veya sonra/sonda gelmesi gerekenin baş[t]a getirilmesine tanık olabilirsiniz. Bu durum içerisinde metin bir başka yorumu çıkarma şansını bize tanıyabilir.

4.22. *Davar şe- ḥavero moḥiaḥ ʿalav* [דבר שחברו מוכיח עליו]

Bir pasajda bulunan bir pasuk ya da âyet benzer/parelel bir pasajdaki pasuk yahut âyetle desteklenerek yorumlanabilir[1058]. Kutsal metinler, kendi içerisinde kendini tefsir etme gücünü de taşırlar. Mesela Kur'ân'ın bir sûresinde yer alan mânâsı kapalı kalan bir âyet, bir başka sûrede ilâve bir bilgi ile ya da âyetin detaylandırılması ile giderilerek yorum netleşebilir[1059].

4.23. *Davar şe- hu moḥiaḥ ʿal ḥavero* [דבר שהוא מוכיח על חברו]

Kutsal metinlerde bu yorumlama kuralı, bir metin parçasının kendisine yakın-benzer yahut eşit bir metindeki kapalılığı gidermeye hizmet etmesi ve ilâve açıklama getirmeye yardımcı olması bağlamında kullanılır[1060].

4.24. *Davar şe-haya bi-kelal ve-yatsa' min ha- kelal le-lamed ʿal ʿatsmo:* [דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על עצמו]

Umûm'da, *-umûmun içerisinde husûsî bir durum tahsîs edilerek-* husûs kastediliyorsa, bu durumda söz konusu durum husûs'un kimi ayırt edici karakterine vurgu yapmayı amaçlar[1061]. Bu yorum kuralı, umûmun içerisinde bazen öyle farklı bir durum olabilir ki, o durumu istisnâ ile tahsîs etmeden geçmek hükmün ve yorumun eksik yahut hatalı olmasına yol açabilir.

4.25. *Davar şe-haya bi-kelal ve-yatsa' min ha-kelal le-lamed ʿal ḥavero:* [דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על חברו]

Umûm içerisinde husûsun kastedilmesi[1062], çoğunlukla umûmun kimi husûsî olan hallerini açıklamak için hâriçte tutmakla ve onunla ilgili özel bir öğretiyi/bilgiyi geliştirerek beyan etmekle olabilir[1063].

1058 Bkz. Wolf, *a.g.e.*, s. 54-55.
1059 Bu hususta bir çalışma için bkz. Halis Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine (Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri)*, Şule Yayınları, İstanbul 2009.
1060 Bkz. Wolf, *a.g.e.*, s. 55-56.
1061 Bkz. Wolf, *a.g.e.*, s. 57-58.
1062 Bkz. Wolf, *a.g.e.*, s. 58-60.
1063 İslâm Hukuku alanın tahsis ile ilgili detaylı bir çalışma için bkz. Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodoloji-*

Umûm (*genel*) ile husûs (*özel*) teâruz ederse ve bu teâruz aynı anda olursa Hass, Umûm'u tahsîs eder ve hass ile ilgili hüküm hass'ta kalır, diğer Umûm'un içerisindeki genel hüküm hasstan çekip çıkarılır ve hass kendi hükmünü alır. Hass ve umûm olan teâruz ederse ve hassın kaynağı nassın sebeb-i nüzûl ve vürûdları bilinirse ve hass zaman açısından sonra gelmişse, bu halde hass, umûm olanının hükmünü kaldırır; hass ile umûm aynı anda gelmişse, o zaman hass umûm'u tahsîs eder. Mutlak ve mukayyed teâruz ederse, bu durumda ise mukayyed mutlakın üzerine haml olunur[1064].

4.26. Maşal [משל]

Arapça'da *mesel* [مثل], İbranice'de *maşal* [משל] [1065] ve Türkçe'de *masal*, gerçekte meydana gel(me)miş bir hâdiseyi kıssa formunda uyarı (inzâr), müjdeleme (*tebşîr*), hatırlatma (*tezkîr*), nasihat (*mevıza*), tehdîd (تهديد), tahdîd (تحديد=*tanım*), beyân (arasını ayırma metoduyla açıklama), şerh (açma yolu ile izah), benzetme (*teşbîh*) ile ibret teşkil etmesi ve meselenin fehme takrîble daha anlaşılır kılınması için *alegori, mecâz, tasvîr, temsîl, kinâye, hikâye* yahut *masal* tarzında anlama ve yorumlamaya yardımcı ve kolaylaştırıcı bir metotdur.

32 yorum kuralının içerisinde yer alan bu yol da *Tanah, Talmud* ve diğer kutsal metinlerde başvurulan bir yöntemdir. Şunu da ifade etmeliyiz ki, hem *Kur'ân*'da hem de hadislerde bu yolla anlatımların oldukça fazla bir yekûn tutacağını söylememiz yanlış olmasa gerek. *Maşal*da anlatılan olayların aynıyla gerçekte vuku bulup bulmamaları yahut gerçekliklerle ne ölçüde örtüşüp örtüşmediği önemli değildir. Önemli olan anlatılmak istenenin daha iyi nasıl anlatılabileceğidir. *Maşal*ı mecazî ve remzî anlamının dışında anlamak yahut yorumlamaya çalışmak, o maşal vasıtasıyla verilmek istenenin anlaşılmamasına neden olur.

Tanah'tan bir örnekle bunu daha anlaşılır kılalım:

" 9:7 ...Yotam Gerizim Dağı'nın tepesine çıkıp yüksek sesle halka şöyle dedi: "Ey Şekem halkı, beni dinleyin, Tanrı da sizi dinleyecek. 9:8 Bir gün ağaçlar kendilerine bir kral meshetmek istediler; zeytin ağacına gidip, 'Gel kralımız ol dediler. 9:9 Zeytin

---

sinde Tahsis (Daraltıcı Yorum), İsam Yayınları, İstanbul 1996.

1064 Umûm ve Husûs hakkında kendisiyle istişâre ettiğimde bilgilerini benimle paylaşmaktan hazz duyan ve kaynaklarını esirgemeyen saygıdeğer meslektaşım İslam Hukuku ve Usûlü mütehassısı Yrd. Doç Dr. İsmail Acar'a teşekkürü bir borç bilirim.

1065 Bkz. Wolf, *a.g.e.*, s. 60-63.

ağacı, 'İlahları ve insanları onurlandırmak için kullanılan yağımı bırakıp ağaçlar üzerinde sallanmaya mı gideyim? diye yanıtladı. 9:10 Bunun üzerine ağaçlar incir ağacına, 'Gel sen kralımız ol dediler. 9:11 İncir ağacı, 'Tatlılığımı ve güzel meyvemi bırakıp ağaçlar üzerinde sallanmaya mı gideyim? diye yanıtladı.9:12 Sonra ağaçlar asmaya,'Gel sen bizim kralımız ol dediler. 9:13 Asma, 'İlahlarla insanlara zevk veren yeni şarabımı bırakıp ağaçlar üzerinde sallanmaya mı gideyim? dedi. 9:14 Sonunda ağaçlar karaçalıya, 'Gel sen kralımız ol dediler.9:15 Karaçalı, 'Eğer gerçekten beni kendinize kral meshetmek istiyorsanız, gelin gölgeme sığının diye karşılık verdi, 'Eğer sığınmazsanız, karaçalıdan çıkan ateş Lübnan'ın bütün sedir ağaçlarını yakıp kül edecektir."[1066]. Burada anlatılan maşalda, zülümle kral ilan edilen birinin sonunun nasıl olacağı mecazî bir uslüpla daha anlaşılır ve etkili bir şekilde anlatılmıştır.

Hz. Musa'nın ölüm meleğinin gözünü oyması ve Allah'la ölüm zamanı hakkında yaptığı pazarlığını anlatan hadisi de bu türden maşal içerisinde mütaala etmek mümkündür.

"Muhammed b. Râfi'-Abd b. Humeyd < Mamer < ('an) Tavus < Babasından < Ebû Hureyre'den gelen rivâyette, dedi ki, Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurdu:

-"Ölüm meleği Hz. Musa'ya gönderildi ve bunun üzerine Hz. Musa ["Rabbine icabet et" diyen] ölüm meleğine darbeyle vurdu ve gözünü yerinden çıkardı (oydu). Bunun üzerine ölüm meleği Rabbine geri dönüp:

-"Sen beni ölümü istemeyen bir kula gönderdin, o da benim gözümü çıkardı" dedi. Allah ona yeniden göz verdi ve:

-"Kuluma yine git ve ona yaşamak mı istiyorsun" diye sor ve ona söyle:

-"Eğer yaşamak istiyorsan elini bir öküzün sırtına koy, elinin altına ne kadar kıl gelecek olursa bu kılların her biri karşılığında bir sene yaşayacaksın de" diye buyurdu. Hz. Musa :

-"Eee Sonra ne olacak?" diye sordu. Allahu Teâlâ da:

-"Sonrası mı var sen de öleceksin" diye buyurdu. Bunun üzerine Hz. Musa:

-"Öyleyse şimdi hemen öleyim daha iyi. Ey Rabbim! Kutsal Toprağa (الأرض

[1066] Şofeum (Hâkimler), 9· 7-15.

المقدسة) bir taş atımlık yakınlıkta canımı al" dedi. Resûlullah şöyle buyurdular:

-"Allah'a yemin olsun ki; eğer ben orada olsaydım yolun yanındaki kırmızı kum yığınının altında bulunan kabrini size gösterirdim."[1067]

Hadiste Hz. Musa'nın kendisine gelen ölüm meleğinin gözünü çıkarması, meleğin gözünün Allah tarafından yeniden iâde edilmesi, öküzün sırtında elinin altında kalan kıl sayısı kadar ömür verilmesi gibi hususlar tamamen maşal unsuru olup hakikatle hiçbir alakası olmayan bir anlatıdır[1068]. Burada asıl verilmek istenen bu dünyada nihâi noktada ölümün herkes tarafından tadılacağıdır. Hadislerde geçen bu maşal türü anlatıları toplayan ve izahlar yapan eserler de hadis edebiyatının içerisinde gelişmiştir[1069].

4.27. *Mi-maᶜal* [ממעל / לשון נופל על לשון]

Kendisinden önceki pasukla yahut geçen metin vasıtasıyla (*siyâk* ve *sibâk* ilişkisi ile) yorumlama yapmayı ilke olarak belirleyen kuraldır[1070].

4.28. *Mi-neged* [מנגד]

Mefhûm-i muhâlifi olan bir şeyle, yani karşıt anlamdan hareketle yorum çıkarsamayı ifade eden bir yorumlama kâidesidir[1071]. '*Karşıt kavram delili*' [*Argumentum e contratio*], bir şeyin mefhum-i muhalifinden yola çıkarak yeni bir yorum inşâ etmek için kullanılır. Bu kavram, sanki *kıyâsü'l-'aks*le benzerlik arz etse de aynı şey değildir.

4.29. *Laşon Gematriya* [לשון גימטריה]

32 yorum kuralının içerisinde yer alan Gematriya (גימטריה) [1072], Kabalacıların İbranice harflerin sayı değerlerini[1073] esas alarak, bu sayıların kabalistik sistemle yorumlanması sonucu ortaya koydukları mistik-îşârî-bâtınî yorumlamalarla oluşan 'aga-

---

1067 Müslim, *Sahih*, VII, Had. Nu: 2372.

1068 *Talmud ve Hadis Hermenötiği* adlı sonuçlandırma aşamasına geldiğimiz çalışmamızda örnekler zenginleştirilip, tasnifler detaylandırılıp form(ül) hâlinde verilecektir.

1069 Mesela bkz. Ebû Muhammed el-Hasan b. Abdirrahman b. Hallâd er-Ramahurmüzî, *Emsâlü'l-Hadîs*, (thk. Abdül'ala Abdülhamıd el-A'zamî), ed-Dâru's-Selefiyye, Bombay 1983; eş-Şerîf er-Razî (er-Radî), *el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye*, (thk. Taha Muhammed ez-Zeynî), Müessesetü'l-Halebî, Kâhire 1967.

1070 Bkz. Wolf, *a.g.e.*, s. 65-67.

1071 Bkz. Wolf, *a.g.e.*, s. 64-65.

1072 Bkz. Wolf, *a.g.e.*, s. 67.

1073 Bkz. EK-1: İbranice Gematriya Tablosu.

şik-midraş' olarak isimlendirilebilecek sistemdir. Gematriyada esas olan sayısal değerleri biribiriyle denkleşen sözcük gruplarının biribirinin yerine kullanılarak farklı anlamların ortaya çıkarılması sağlanır[1074]. Harflerin sayılara işâret ederek kullanılması âdeti Babilliler ve Greklilere kadar uzanır. Gematriya ilk defa Sargon II (M.Ö. 727-707)'a âit bir yazıtta karşımıza çıkar. Sargon II, Horsabad'ın surlarını adının sayısal değerine tekabül eden 16,283 zirâ' uzunluğunda inşâ ederek Gematriyayı ilk defa mimarî bir eserin inşâ kitâbesinde kullanan kişidir.

Gematriya kelimesinin Grekçe *geometria* ve *grammateia* kelimelerinden türemiş olma olasılığı, yorumlama kuralında hem geometrinin hem de dilin kurallarının etkin olduğuna işâret eder. Gematriyanın kullanılması, Magi edebiyatı ve Helenistik dünyada rüya yorumcuları arasında yaygındı. Gnostikler, kozmik hiyerarşide iki kutsal isim Abraxas ve Mithras'ın harflerinin sayısal değerinin güneş yılının 365 olan gün sayısına karşılık geldiğine ve bunların insanda ve evrende kendisini her şekilde ifşâ ettiğine inanırlardı.

İbraniler arasında Gematriyanın kullanımı II. Mabed'in ayakta olduğu süreçte ve belki de onun öncesinde başlamış gözükmektedir. Çünkü Grek harflerinin sayılara tekâbül edecek şekilde kullanılması örneğine biz Şekalim 3:2'de rastlıyoruz. Rabbani literatürde ise ilk defa Tannaim tabakası tarafından M.S. II. asırda Gematriya kullanılmıştır. Bu R. Nathan tarafından Şabat'ta yapılması yasaklanmış 39 şeye remzen işâret eden *'Elleh ha-devarim'* [אלה הדברים]♦ formuyla ifâde edilmiştir. Daha sonraki zamanlarda Gematriya yorum kuralı, Midraşlarda ve Kabalacılar arasında da kullanılmaya başlamıştır. Bu ve diğer yorum kuralları *Talmud Hermenötiği* adlı çalışmamızda detaylı bir şekilde ele alınacağından örneklemeler girilmemiştir.

4.30. Laşon Notarikon [לשון נוטריקון]

Notarikon[1075], birkaç kelimenin baş harflerinin *'Raşe Tevot'* [ראשי תיבות] ve son harflerinin *'Sofe Tevot'* [סופי תיבות] yahut ilk hecelerinin kısaltılarak yazılmasıyla oluşturulan bir yorumlama sistemidir [1076].

[1074] Bkz. Gershom Scholem, *"Gematria", EJd*, VII, s. 424-427.

♦ Mitsvanın tamamı Çıkış 35:1'de şöyle geçer:
ויקהל משה את־כל־עדת בני ישראל ויאמר אלהם אלה הדברים אשר־צוה יהוה לעשת אתם:

[1075] Wolf, *Barayta' d-Şloşim ve-ştayim midot de-Rabbi Eli'ezer ben R. Yosi ha-Galili ... im piruş Midraş Tannaim*, s. 68.

[1076] Y. Şehter, *Otsar ha-Talmud* [אוצר התלמוד], s. 257.

İbranice'deki *'Notarikon'* kelimesi Grekçe *'νοταρικόν'* kelimesinden ödünç alınmıştır. Latince *'notarius'* kelimesi bu kökten türemiş olup sembolik kısaltmalarla hızlı ve sâdece uzmanlarınca anlaşılsın diye oluşturulan bir nevi yazı yazma metodudur. Alfabe, noktalama işâretleri yerine çeşitli semboller ve kısaltmalar kullanılarak oluşturulan *stenografi*nin [סטנוגרפיה][1077] ilk örneklerini Romalıların mahkemelerde tuttukları kısa notlarda görmek mümkündür.

Notarikon metodu, Kabalacılar tarafından *Kutsal Kitap*taki kelime ve cümleleri sırf belirli bir kesimin anlayacağı ve onlara hitap eder tarzda özel, anlaşılması güç, giz[em]li bir usûlle yeniden tanzîm edilerek derin-ruhânî bir mânânın çıkarılması amacıyla kullanılmıştır. Bu yorumlama metodu, antik zamanlarda kullanılan gizemli üç yorumlama tekniğinden (*Gematriya, Temurah*[1078], *Notarikon*) biridir[1079]. *Notarikon* aynı zamanda Simya, Kimya, Astronomi ve Astroloji gibi bilim alanlarında da kullanılmıştır.

Tora'nın ilk pasuğuna *'Sofe Tevot'* [סופי תיבות] yani son harflerin oluşturacağı gizemli işleyişle yorumla metodunu izleyelim:

'bereşi**T** bar**A** elohi**M**' [בראשית ברא אלהים][1080] cümlesinin son harfleri sırasıyla *'t.a.m.'* [ת.א.ם] harflerini oluşturur. Benzeşim ve ses olarak Tav harfini sona aldığımızda *'hakikat, gerçeklik, doğruluk, hakk'* anlamına gelen 'אמת' [*emet*] kelimesi oluşturulur. Bu pasuk, *'roş devareḥa **emet**'* [רֹאשׁ דְּבָרְךָ אֱמֶת][1081] Allah'ın bütün âlemi hakikat üzere yarattığı ve sözlerinin en baştan hakikatın ta kendisi ve yaradılışın özü olduğunu öğretir.

Bu *'emet'* kelimesinin remzen diğer pasuklardaki parelelliklerine göz atalım:

1) וירא אלהים את [va-yer**A** elohi**M** e**T**][1082],

2) ויברא אלהים את (פסוק כא) [va-yivr**A** elohi**M** e**T**][1083],

---

1077 Şu iki kelime de *stenografi* ile yakın anlama sâhiptir: *brachygraphy* ve *tachygraphy.*

1078 *Temurah.* Yeni anlamlar ve yorumlar elde etmek için harfleri(n) (yerlerini) değiştirmek suretiyle uygulanan bir yorumlama kuralıdır. Daha çok Kabalacıların kullandığı remzî-işârî-bâtınî bir tefsir metodudur.

1079 Bkz.B. D. Berkhof, *Principles of Biblical Interpretation (Sacred Hermeneutics)*, Baker Book House, Michigan USA 1969, s.17-18.

1080 Tekvin 1:1 (=*Başlangıçta Allah ... yarattı*).

1081 Bkz. Mezmurlar 119: 160 (=*Sözünün tamamı mahza hakikattir*)

1082 Tekvin 1:4 (= *Ve Allah ışığın iyi olduğunu gördü*).

3) וירא אלהים את [va-yer*A* elohi*M* e*T*][1084],

4) בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת [bar*A* elohi*M* la-aso*T*][1085]. Pasukların tamamının ortak özelliği Allah'ın yaratmasından söz ediyor olması ve kelimelerin son harflerin '*emet*'le bitiyor olmasıdır.

Şimdi aynı '*emet*' [אֱמֶת] kelimesini oluşturan baş harflerinin '*Roşe Tevot*' [ראשי תיבות] bir araya gelmesiyle oluşturulan yorumu takip edelim:

1) אֱמֶת מֵאֶרֶץ תִּצְמָח [*E*met *M*e-erets *T*itsmaḥ][1086],

2) אִתִּי מִלְּבָנוֹן תָּבוֹאִי (שיר השירים ד ח) [*I*ti *M*i-Levanon *T*avoi][1087]. Bu pasuklardan alınan cümlelerdeki kelimelerin baş harfleri '*emet*' kelimesine îşârî bir sûrette dikkatleri çekerek bu kelimelerden yeni bir anlam çıkarılması sağlanır. Osmanlı'nın arşiv sisteminde kullandığı *Siyakat* yazısı da bu anlamda ihdâs edilmiş sembolik bir yazı sistemidir[1088].

Bu yöntem, ya cümlede aranan anlamın bulun(*a*)maması ya bütün hâlde iken cümlenin anlamı tam olarak ver(*e*)memesi durumunda yahut daha farklı bir aşırı-yorumlama arayışından dolayı özellikle *Zohar*'da[1089] çok sık rastladığımız ve Kabalacılar (mequbalim-מקובלים) tarafından başvurulan bir yöntemidir.

Sır-gizem ifâde eden ve belli bir gruba mahsus tutularak[1090] kaleme alınmış ve

---

1083 Tekvin 1:21 (= *Ve Allah … yaratti*).

1084 Tekvin 1:31 (= *Ve Allah yaptığı her şeyi gördü*).

1085 Tekvin 2:3 (=*Allah yaratması gerçekleştirdi*).

1086 Bkz. Mezmurlar 85: 11 (=*Hakikat yerden bitecektir*).

1087 Bkz. Neşideler Neşidesi 4:8 (=*Benim Lübnan'dan gel*).

1088 Bkz. Said Öztürk, *Osmanlı Arşiv Belgelerinde Siyakat Yazısı ve Tarihi Gelişimi*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1996; Dündar Günday, *Arşiv Belgelerinde Siyakat Yazısı Özellikleri ve Divan Rakamları*, Türk Tarih Kurumu, (2. Baskı), Ankara 1989.

1089 *Zohar* kitabı [ספר הזוהר], anlaşılması son derece zor olan Tora üzerine yazılan bâtınî yorumların yer aldığı işârî bir tefsirdir. Bu eserde kelimelerin referanslarının nerelere ve nasıl yapıldığını anlayabilmek son derece güç olup mükemmel düzeyde bir '*Dînî Hermenötik*' bilgisi gerektirdiği gibi aynı zamanda *Gematriya, Temura, Notarikon* ve *Pardes* [*Peşat, Remez, Deraş* ve *Sod*] yorumlama kurallarının uygulamasını bilmeyi de zarurî kılar. *Zohar*'ın dili, *Aramice, İbranice, Süryanice* ve *Keldanice* kelimelerin iç içe karmaşık ve şaşırtıcı bir şekilde alışık olunmayan *karma-Aramice*'dir. Bunun yanında bazen *Grekçe, Sanskritçe* ve *Eski Pehlevice*'den bazı kelimelerin Aramiceleştirilerek alındığına da tanıklık etmek mümkündür. Bu yönüyle sözkonusu yorumlama sisteminin böyle karmaşık sembolik bir dil kurmayı şart koştuğunu söylememiz de mümkündür.

1090 Bkz. *a.g.e.*, s.2061: "*Bu Sikke-i Gaybiye'yi mahrem tutardık; yalnız has kardeşlerime mahsustu. Ben vefat ettikten sonra neşredilsin demiştim. Fakat zabıta geldi, adliye hesabına onu sakladığımız yerden çıkardılar. İki sene ellerinde kaldı. Üç mahkeme tetkikinden sonra iade edildi. Bize muhalif gayet nâmahremler dahi beraber okudular. Bizi çok yabanî insanlar gördüler. Bu iki defadır Isparta adliyesinin eline başka risalelerle beraber girmiş, hiçbir itiraz edilmeden geri verilmiş.*".

Kabalacıların yöntemine benzer bir tarzda ele alınan Said Nursî'nin *Sikke-i Ta-Gaybî* adlı eserinde ebced[1091] ve cifr hesabıyla Kur'ân'daki âyetlerin ve ister lafzen ister mânen aktarılmış olsun hadislerin ve hatta kelâm-ı kibârların harflerinin değerleriyle gelecekte meydana gelecek bir takım gaybî haberlerden söz etmesi Kur'ân'ın gaybla ilgili hükmüne aykırı olup hayret verici ve dikkate şâyândır[1092]. Bu anlamda Said Nursî'nin de *Gematriya, Temura* ve *Notarikon* yorumlama kurallarını sâdece Kur'ân'a değil pek çok metne tatbik ettiklerini söylemekte beis olmasa gerek. Said Nursî'nin yapmış olduğu yorumlama sistemini *İşârî tefsir* olarak nitelemek bu anlamda bunun örnekleriyle mukâyese edildiğinde -mesela Kuşeyrî'nin *Letâifu'l-İşâre* ve Âlûsî'nin *Rûhu'l-Me'ânî*[1093] gibi- tutarlı bir benzerlik arzetmemektedir.

1091 Ebced hesabı hakkında geniş bilgi için bkz. İsmail Yakıt, *Türk İslam Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1992.

1092 Bkz. *a.g.e.*, s.2078-2079: Evet, Hz. İmam (r.a.), üstadı olan Habibullah Aleyhisselatü Vesselamdan aldığı dersin bir kısmını işarî bir surette zikrediyor. Feth-i Hayber'deki hem mucize-i Nebeviye, hem keramet-i Aleviye olan harika vakıayı bahsettiği gibi, tesis-i İslâmiyete temas eden mühim noktaları da bahsediyor. Sonra istikbale bakıyor. Peygamber-i Zişandan (a.s.m.) aldığı dersle bir kısım Arabın ona karşı isyanlarından hiddet ederek demiş: [في علم تسعين حساب الفارسي, من بعد قرن تاسع المعاصي ...] *"yani dokuz karn sonra Furs, yani akvam-ı Şarkiye, Arap üzerine hücum edecek, galebe edip hayvan gibi Arabı kesecek. Öyle müthiş fitneler, karanlıklı musibetler ki, en karanlıklı geceden daha ziyade karanlık olacak. İşte Hz. Ali'nin (r.a.) bir keramet-i bahiresi ki kendinden beş yüz sene sonra gelen ve Arap Devlet-i Abbasiyesini mahveden ve hadsiz kütüb-ü İslâmiyeyi nehr-i Fırat'a döken ve Arabı gayet zâlimane katleden Hülagû vâkıa-i meşhûresini haber veriyor. Çünkü, meşhur olan karn kırk sene değil o zaman ıstılahınca ağleb-i ömür olan altmış seneden ibarettir. Çünkü bir devir altmış senede değişir. Bu surette İmam-ı Ali'nin (r.a.) hicretten otuz sene sonra Küfe'de yazdığı bir Ercûze'deki dokuz defa altmış, otuza ilâve edilse beş yüz yetmiş oluyor ki, Cengiz'in ve Hülagû'nun hücum ve tahribat zamanıdır"*.

Yukarıda verilen gaybî haber ve Hz. Ali'ye atf edilen beytin kaynağı ve öncesi ile ilgili açıklamalara bakılınca gaybın anahtarının *"Evvel-i dünyadan kıyamete kadar ulum-u esrar-ı mühimme bize meşhud derecesinde inkişaf etmiş, kim ne isterse sorsun, sözümüze şüphe edenler zelil olur"* ibâresiyle Hz. Ali'nin elinde olduğu ve Peygamber'in hiçbir zaman bildirmediği ve bildiremediği gaybın kapılarını sonuna kadar aralamış olduğu gözükmektedir. İbare şöyledir: "Hazret-i Gavs-ı Âzam Şeyh-i Geylanî'nin (r.a.), sarâhat derecesindeki kerâmet-i gaybiyesini teyid ve takviye eden Hazreti Esedullahü'l-Galib Ali İbni Ebu Talib (r.a.) ve kerremallahu vechehû *kaside-i ercûze-i meşhure*sinde aynen ihbarat-ı gaybiyeyi tasdik edip işâret ediyor. *Mecmuatü'l-Ahzab*'ın beş yüz seksen ikinci sayfasından, beş yüz doksan yedinci sayfasına kadar o *Ercûze*dir. O *Ercûze*'nin mevzuu ve içindeki maksad-ı aslı İsm-i Âzamı tazammum eden altı ismin ehemiyetini beyan etmek, hem o münasebetle *istikbal*deki bir kısım umur-u *gaybiyeye* ve tesis-i İslâmiyette bir kısım mücahedata işâret etmektir.". Bu eserde yakınçağ cumhuriyet ve inkılap tarihinin bütün olaylarının neredeyse tamamının cifrî hesapla tarihlendirilmesi de oldukça ilginçtir. Bkz. a.mlf. *a.g.e.*

1093 Âlûsî, işârî tefsiri kastederek *te'vîli* şöyle tanımlar: "Te'vîl, *ibârelerin üzerindeki perdelerin kalkmasıyla sâliklere inkişâf eden ve âriflerin kalpleri üzerine gayp bulutlarından akan kudsî bir işâret ve keşf-i ilâhî olan bilgilerdir"* [التأويل إشارة قدسية ومعارف سبحانية تنكشف من سجف العبارات للسالكين وتنهل من سحب الغيب على قلوب العارفين] Bkz. A.mlf. *Rûhu'l-Meânî*, I, 5. Ayrıca bkz. Mahmut Ay, "*İşârî Tefsiri Yeniden Okumak*", *İÜİFD*, Sayı: 24, Yıl: 2011, s. 105.

4.31 *Muqdam şe-hu me'uhar ba-ʕinyan* [מוקדם שהוא מאוחר בעניין]

... verilecek olanın sonraya bırakılıp tehir edilmesi yoluyla yapılan bir yorum ... Normalde cümle gruplarının sıralı bir şekilde takip edilerek bu sıraya ... yapılması gerekirken burada gerektiği yerde önce yorumun bir se... ... getirilmesi sözkonusudur[1094].

4.32 *Muqdam şe-hu me'uhar ba-peraşiyot* [מוקדם שהוא מאוחר בפרשיות]

... Kitabtan bazı pasajlarının daha önce geçen bir bazı bölümlerdeki açıklama... ettiğini tesbitle yapılabilecek bir yorumlamaya işâret eden bir kuraldır[1095].

5 *Teknik-Metodolojik Analiz-Sentez*

Talmud'un ana metni içerisinde Mişnalarla ilgili belli bir usûlü görmek mümkündür. Bunlar Talmud ıstılahlarının da aynı zamanda eş-zamanlı teşekkül ettiği ... gelir. Şimdi bu kavramlardan *bazılarını* inceleyelim:

5.1 *Stam* (סתם)

Mişna sıklıkla kesin emirleri bunu söyleyeni zikretmeksizin yahut onunla ilgili herhangi bir tartışmayı gündeme getirmeden sunar. *Talmud*un içerisinde *Mişna*ya ... bu tür paragraflar anonim yani kaynağı belli olmayan ve tartışılmasına engel konulan kısımlardır ve *stam* (סתם) olarak isimlendirilir. Bu türden anonim ve tartışmaya kapalı *Mişna* paragrafları genelde otoriter ve buyurgan karakterli olanlardır. Bu Mişnalar, genelde R. Yahuda ha-Nasi tarafından kadim halaha mecmualarından ... Tannalar vasıtasıyla alınarak mevcut *Mişna*ya dâhil edilmiştir[1096]. Bu ilk tannalardan en önemlisi R. Meir'dir. Mesela Sanhedrin 86a'da [*Stam matnithin R. Meir*: סתם מתניתין ר מאיר] ibaresi, ilgili halaha rivâyetinin R. Meir tarafından ancak kaynağı kendisinden daha eski bir halaha râvîsine dayanarak R. Yahuda ha-Nasi tarafından alındığına işâret eder.

Hadis Usûlü içerisinde bu türden rivâyetlerde, rivâyet edeni belli olsa da, şahısları birebir alınmadığında, bu rivâyetin tahammül metodu Vicâde olarak kabul edilir ki bu rivâyet usûlünde makbul görülen bir metod değildir. Bir de, bir râvînin hadisi tahdis ederken, edâ sigalarını (*haddesenâ, ahbaranâ* ...) belirtmeksizin " *'an fulânin*

1094 Bkz. Wolf, *a.g.e.*, s. 70-71.
1095 Bkz. Wolf, *a.g.e.*, s. 71-75.
1096 Bkz. M. Mielziner, *Introduction to the Talmud*, s. 191.

'an fulânin" (عن فلان عن فلان) diyerek bu lafızla rivâyet ettiği hadisler de mu'an'an olarak adlandırılır[1097]. Şâyet hadisi alan râvî, bizzat hoca ile karşılaşmışsa bunu tahdis sigalarından biriyle ifâde etmesi gerekir. Râvînin bu eda sigasını söylemeden *'an* lafzıyla bunu rivâyet etmesi rivâyette bir tedlîs yapıldığına işâret eder[1098]. Bundan dolayı da birçok muhaddis bu türden hadisleri ya *Mürsel* veyahut *Munkatı'* olarak nitelendirir.

5.2. *Mahloqet* (מַחְלֹקֶת)

Mişna'nın belli bir yasa hakkında görüşlere dâir bir tartışma, çelişki, ihtilâf ve ayrılığı anlatması, haber vermesi anlamında kullanılır[1099]. Bu daha çok bir halaḫa hakkındaki görüş ayrılıkları ve farklı fikirlerin olduğuna işâret eder.

Bu görüş ayrılıkları çeşitli şekillerde ortaya çıkar:

5.2.1. Kaynağı belli olmayan halaḫalar sorgusuz sualsiz kabul edildiğinden, bunlara muhalif olan görüşler ifâde edilirken belirli bir tannanın görüşü *'Rav floni omer'* [ר׳ פלוני אומר] "*Falan Rav dedi*" şeklinde ilâve edilerek verilir. Bu durumlarda Mişna'nın Gemara kısmında ise bununla, ilk görüşün sahibi bu meçhul râvî, [תנא קמא] "*ilk tanna*" yani mevcut *Mişna*'yı aktaran meçhul ilk râvî kast edilir[1100]. Bunun dışında *Gemara*'da râvîsi meçhul olan mişnalar, kimi zaman [דברי חכמים] "*din bilginlerinin sözleri*" anlamında da kullanılır.

5.2.2. Bir halaḫa yani hukuki bir kural [דברי ר׳ פלוני א׳] "*Bu sözler falan 'A' rabbisine aittir*" şeklinde verilir ki, burada râvî meçhuldür. Ardından muhalif râvinin görüşü [ור׳ פלוני ב׳ אומר] "*ve falan 'B' rabbisi der ki*" formuyla ilgili görüş serd edilir ya da destekleyici bir başka görüş de 'B' rabbisinden nakille verilebilir. Bu türden biri birine zıd görüşler tek râvîler (ahad râvîler=bir görüşte tek kalan [*şâzz kalan*] tannalar), *Gemara*'da [מחלוקת יחיד ויחיד] yani "*tannalardan biribirine ihtilâf ettiği görüş*" şeklinde ifâde edilir[1101].

5.2.3. Sâdece tek bir tanna'nın (râvînin) bir halaḫa'ya dâir ortaya attığı sorgulaması, diğer muasır tannaların (râvîlerin) bu husustaki görüşlerinden farklılaşıyorsa yahut şâzz kabul ediliyorsa, bu durumda [וחכמים אומרים] "*ancak diğer din bilginleri der*

1097 Talat Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s. 240.
1098 Ahmet Yücel, *Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, s. 92.
1099 Y. Şeḫter, *Otsar ha-Talmud* [אוצר התלמוד], s. 219-220.
1100 M. Mielziner, *Introduction to the Talmud*, s.191.
1101 A.mlf., a.y.

şeklinde karşıt/mukâbil cümle takıp eder.

Buna benzer usûl, Hadis ıstılahları içerisinde *Muhâlefet* terimi ile karşılık bulur ... zayıf olsun, isterse güvenilir olsun, bir râvînin kendisinden daha güvenilir ... rivâyetine aykırı olarak hadisi aktarması anlamına gelebilir. Ayrıca yine ... sistematiği içinde *'garib hadis'* rivâyetiyle teferrüd eden, yani rivâyetinde tek ... râvînin rivâyeti, diğer güvenilir râvîlerin rivâyetiyle çeliştiğinde sıhhati sorgu- ... *Talmud Usûlü*'nde bir râvî ile diğer kâhir ekseriyeti oluşturan râvîlerin görüşle- ... arasındaki çelişki ve muhâlefet Gemara'da [מחלוקת יחיד ורבים] *"Teferrüd eden tek bir ... çoğunluk arasındaki ihtilâf"* şeklinde ıstılahî hâle dönüşmüştür. Bu durumlarda ... umumiyetle çoğunluğun görüşü kabul edilir[1102].

Talmudî gelenekte oluşturulan bu usûl formu; Hadis Usûlü'nde *'Ferd-i Muhâlif'*e benzer. Adalet ve zabt yönlerinden zayıf olan bir râvînin, kendisinden daha gü- venilir râvîlere aykırı rivâyetinden dolayı tek kalması onun şaz kabul edilmesine neden olur[1103]. Talmud'da râvî tenkidi hadis ilimlerinde olan cerh ve tadil kâideleri ... detaylı bir sisteme sâhip olmadığından sâdece şeklî bir benzerlik sözkonusudur. Talmudî sistemde şâyet bir tek râvî ile çoğunluk arasında ihtilâf hâsıl olursa, bu durumda çoğunluğun görüşü halaḥa olarak kabul edilir[1104].

5.2.4. Bazen de farklı fikirler ve muhalif görüşler Hilel ve Şammay okulları ara- sında cerayan eder. Bunların görüşleri bazen bir halaḥa üzerinde iki farklı şekilde cerayan edebilmektedir[1105]. Bu ihtilâflar vaki olduğunda umumiyetle Şammay eko- lünün görüşü yerine Hilel'inki [ב"ש במקום ב"ה אינה משנה] tercih edilir"[1106].

5.3. Rişâ [רישא], Sipa [סיפא], Matsi'ata [מציעתא]

Bir mişnanın baş kısmına *'rişa'* [רישא][1107], devamına yahut son kısmına *'sîpa'* [סיפא][1108] ve mişnanın başlangıç ve sondaki bölümleri arasında/ortasında yer alan

---

[1102] Mesela, hadislerin metin ve isnadlarında, râvileri tarafından yapılan değişiklikler, rivâyetlerinin, bu değişiklikleri ihtiva etmeyen diğer rivâyetlere muhalif olarak gelmesine yol açar. Hadisçiler, dâima sahih olarak gelen rivâyetleri tercih etmişler, muhaliflerini ise, hiç tereddüt etmeden terketmişlerdir. Bkz. Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s. 264-265.

[1103] Talat Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s. 108.

[1104] Mesela bkz. Berahot 9a.

[1105] Mesela bkz. Berahot I, 1; VIII, 1,5, 7, 8.

[1106] Mielziner, *Introduction to the Talmud*, s.192.

[1107] Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and Midrashic Literature*, s. 1477.

[1108] Bunun örneği için bkz. B. Metzia I, 3.

kısmına da *'matsi'ata'* [מציעתא][1109] denir[1110]. *Talmud*da bir *mişna* paragrafı A ve B şeklinde iki ana kısma bölümlenir. Bu her iki kısımdan A ve B de kendi arasında a ve b'ye ayrılır. A kısmına ait durum *"sipa d-rişa"* [סיפא דרישא]; B kısmına ait olan ise *"rişa d-sipa"* [רישא דסיפא] olarak ıstılah hâlinde kullanılır olmuştur[1111]

Başka bir duruma işâret eden bir mişna paragrafına âit A kısmı aynı zamanda Arapça'daki el-bâb kelimesiyle aynı anlamda kapı anlamında yahut bir anabölüm kısmı diyebileceğimiz *'baba'* [בבא] terimi de kullanılır[1112]. Mesela *Mişnd*da mesela ilk kısmına *'baba d-rişa'* [בבא דרישא], bunu takip eden kısma da *'baba d-sipa'* [בבא דסיפא] denilir[1113].

5.4. *Ta'am [טעם]*

Bu kavram illet, gerekçe, gâye, mantıksal açıklama gibi anlamlara gelir. Mişna genel anlamda şeriata dâir bir kuralı herhangi bir sebep zikretmeksizin doğrudan verir[1114]. Ancak, kimi zaman da, bu şer'î hükmün illetini yahut hikmetini izah eden tarzda bir gâye, sebep ilâve eder. İşte şer'î hükmün illetini açıklayan bu terim *'ta'am'* [טעם] kelimesiyle karşılanır[1115].

5.5. *Plug'ta' [פְּלֻגְתָּא, פלוּגְתָּא]*

Aramca bir kelime olup tartışma, çekişme, anlaşmazlık, ihtilâf anlamlarına gelir[1116]. Yukarıda anlattığımız *mahloqet* (מַחְלֹקֶת)'e anlam olarak yakın olup Talmud'da şer'î bir hukuk kuralının herhangi bir noktasıyla ilgili tannaların (râvîlerin) farklı görüşlerinin umûmî bir kuralla bu farklılık ve çelişkilerin illetini vermeksizin *Mişnd*yı delil olarak sunmaktır. Bir halaha hakkında râvîlerin biribirilerine aykırı ve karşıt olarak serd ettikleri görüşler bazen çok kısa bazen oldukça uzun bir kavil şeklinde olabilir[1117]. *Gemara*da bu ihtilâf *"plugeta"* terim şeklinde kullanılır[1118] İbranice *"Masa-u-matan"* [מַשָּׂא-וּמַתָּן] yahut Aramca *"şakla ve-tarya"* [שַׁקְלָא וְטַרְיָא] şeklinde lehde ve aleyhte bir şey hakkında anlaşma, uzlaşmaya varma anlamında kullanı-

---

1109 Bu tanımın örneği için bkz. Gem. *Kiduşin*, 63a; Hullin 94b.
1110 [חֲלָקָה הָאֶמְצָעִי שֶׁל מִשְׁנָה, לְהַבְדִּיל מִן "רֵישָׁה" (רֹאשׁ הַמִּשְׁנָה) אוֹ "סֵיפָה" (סוֹף הַמִּשְׁנָה)]
1111 Bkz Mielziner, *Introduction to the Talmud*, s.192.
1112 Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim*, s. 136.
1113 *TB*, Şabat 3a; Yevamot 18b.
1114 Bkz. TB., Avod Zara, 18a, 39a; Hull. 6a, 101b.
1115 *TB.*, Erub 13b; Sanh. 34a; Yoma 22b.
1116 Marcus Jastrow, *a.g.e.*, s. 1177.
1117 Örnekleri için bkz. *TB.*, Yoma, 4b; Şabat. 15a; *TY.*, Ned. 39b; *TY.*, Pes. III, 30a; *TY*, Taan., IV, 67d
1118 Mielziner, *a.g.e.*, s.193

5.6. Me'ase [מעשה]

Mişna, hukuk kuralına ya da belli bir duruma ait rivâyete, ister lehte isterse aleyhte olsun, meşhur bir otorite râvînin (*sika, hâkim*) buna dâir vermiş olduğu hükme yahut beyan ettiği görüşe aykırı görüşleri serd eden râvîlere âit yargıları da ilâve eder. Burada esasen sâdece öğrenme ile değil uygulamaya dayalı olan bir halaha (amelî-fiilî) sözkonusudur. Böylesi bir durum vâki olduğunda, *Talmud*da bu [*rivâyet edilir ki...; bir defasında vaki oldu ki...*] anlamındaki *"me'ase"* [מעשה][1120] kelimesiyle başlangıç yapılarak verilir[1121].

5.7. Kelal amru [כלל אמרו]

Kelal kelimesi, ister bir hukukî kurala dâir detaylardan önce isterse onu takip eder durumda olsun, *Talmud*da *Mişna* içerisinde çoğunlukla bir halahanın esas prensibi olan umumî kâideye işâret etmek için kullanılır[1122]. Şâyet bu hukuki kuralın detaylarını izahtan önce geliyorsa, o zaman umumiyetle *"kelal amru"* [כלל אמרו] ifâdesi, önceki tannalar (*râvîler*)ın ilgili halahaya dâir inşâ ettikleri esas kâideyi zikretmek için kullanıldığı anlaşılır[1123]. Şâyet umumî hukuk kuralını ayrıntılı açıklamalar takip edecekse bu durumda [İşte genel görüş yahut kâide budur] anlamındaki *"ze ha-kelal"* [זה הכלל] cümle formülüyle bu ifâde edilir[1124]. *Gemara*da bu genel kâide çoğunlukla "Bu eklenen şey nedir?/ nerden geldi?" anlamında Aramca [לאתויי מאי] *"leatuyy ma'"* formulize edilmiş soru kalıbıyla sorgulanır, kaynağı böylece tedkik edilir. Bu durum genelde yeni bir takım hallerde *'umumî kâide'*de halahaya eklenen açıklama kabilinden ayrıntıları inceleme maksatlıdır.

5.8. Kol [כל], ha-Kol [הכל], Huts [חוץ]

Talmud içerisinde Mişna'nın paragrafları genelleştirici (ta'mîm ifâde eden=küllî kâide) yahut oldukça kapsamlı bir hüküm içeren *"Kol"* [כל], *"ha-Kol"* [הכל] gibi *"bütün"*, *"tamamı"* ya da *"hepsi"* anlamındaki ifâde tarzıyla başlar[1125]. Yine şâyet bu ge-

---

Bunun örnekleri için bkz. *TB.*,Berahot I, 3; Pesahim VI, 2; Taanıt I,1; B.Kama II, 5.

Y. Şehter, *Otsar ha-Talmud* [אוצר התלמוד], s. 238.

Mielziner, *a.g.e.*, s.194. Bkz. *TB*, Berahot I, 1; Berahot IV, 4; B.Metzia VIII, 8;Gitin I, 5.

Mielziner, *a.g.e.*, s.194.

TB. Pea I, 4; Şevit VII, 1, Maaserot I, 1, Şabat VII, 1.

TB, Berahot VI, 7; Pesahim III, 1; B. Metzia IV, 1.

Mielziner, *a.g.e.*, s.194. Bu genelleyici hükümler her zaman katî yahut sert olmayıp, Mişna'yı açıkla-

nellemeden hâriç tutulan istisnaî bir durum sözkonusu ise, buraya takyîd yahut bu genel kâideden ayrı tutulması 'hâriç' anlamında *"huts"* [חוץ] ibâresi ekr… nır[1126]

5.9. *Minyana [מניינא]*

Umumî bir kâideye istinad etmeksizin, *Mişna* bazen belli bir hukukî kural (hâlaha) sayısı kesin olan maddeler sıralamak suretiyle ifâde eder ve ardından bu durumlarda uyulması gereken maddeleri de tam bir şekilde özelleştirip, belli bir yerde tahsis eder. Mesela: *"Mülkiyete dâir zararların dört temel çeşidi vardır"*[1127] denilerek *dört* sayısıyla mal ve mülke zarar verme şekillerini dörtle sınırlı kılmaktadır[1128]. Yine: *"(Evlilik için) kadın üç şekilde elde edilir"*[1129] hükmünde evliliğin gerçekleşmesi için üç kesin kural sıralanır.

Mişna içerisinde bu şekilde halaḥayı sayı getirmek suretiyle belli şartlara mukayyed kılmaya *"minyana"* [מניינא] denir. Ancak *Gemara*'da sayıları belirlenmiş bu kuralların dışında herhangi bir esnek uygulamanın olup olmayacağı, bunların dışında tutulabilecek hallerin imkânı ile bu takyidin nereden geldiği sorusu ve sorunsalı [מניינא למעוטי מאי] ibâresiyle formulize edilmiştir[1130]. Bu soru da, zaman içerisinde ortaya çıkabilecek ancak *Mişna*'nın koyduğu sınırların içerisinde yer almayan hususları aşmada önemli bir fleksibilite / esneklik ve dinamizm sağlama fikrini taşıyor gözükmektedir.

5.10. *Elu, zu hi [אלו, זו היא]*

Yukarıda geçen *"minyana"* [מניינא] benzer bir sınırlama ifâdesi de *"elu, zu hi"* kalıbıyla *Gemara*'da karşımıza çıkar[1131]. *"elu..."* *"bunlar...dır"* diyerek maddeler hâlinde bir halaḥanın hükümleri verilirken, 'bunlar'dan birini dışında bırakmak yahut hangi şartlarda dışarı bırakılıp istisnâ edileceği *"zu hi.."* *"bu ... dır/dur/dir"* formülüyle belirtilir. Bu ibare bazen sınırlamada *'neyin ya da hangi hallerin dışarıda bırakıldığı'* [למעוטי מאי] sorusu da yer alabilir.

---

yıcı ifâdelerde istisnalara açık kapı bırakır mahiyette olabilmektedir. Bu istisnâı durumları gösteren en bariz ifâdeleri *TB.*, Eruvin 27a'da görmek mümkündür.

1126 *TB.*, Hag I,1, Kiduşin, I, 6, 7, 9; Git. II, 5; Hullin I, 1.

1127 *TB*, B. Kama I,1.

1128 Mielziner, *a.g.e.*, s 195.

1129 *TB*. Kıduşin I, 1.

1130 Y. Şehter, *Otsar ha-Talmud* [אוצר התלמוד], s. 234.

1131 Mielziner, *a.g.e.*, s.195

5.11 *Eyn beyn ....ele* [אין בין ... אלא...]

...önce bahsettiğimiz iki sınırlama getiren (9 ve 10'a bk.) kurala benzer olan an-...ları Mişna'nın bu farklılığa [...ile ilgili husus hâriç, A ile B arasında bir fark ... "Eyn beyn... ele" formülüyle iki halaḫayı karşılaştırarak ilgili istinaî ... yahut her ikisinde farklı olan hususu izah eder[1132]

5.12 *Tana ve-şayar* [תנא ושייר]

... yukarıda sayılan sayı sınırlandırması yahut şartlarla ilgili belirlemeleri yap-...ken belli bir halaḫaya dâir farklı hükümleri sayar ve bunların dışında aynı hük-...a uygulanması gereken durumları da dışarıda bırakmaz. *Tana ve-şayar* [תנא ושייר] ... *"Mişna belirli hükümleri öğretir, diğerlerini ise buna eklenmesi için bırakır"*[1133].

5.13. *Lo zu af zu* [לא זו אף זו]

Sonradan ortaya çıkan bir durumla alakalı belli bir hükmün sayılması öncekini ...amaktan daha istisnâî bir şey değildir. Bu yüzden *Gemara* [לא זו אף זו קתני] *"Mişna ...sadece bunu öğretmez, aynı zaman da bunu da öğretir"*[1134]. Yani Mişna, başlarken en ... noktada olan hükümleri hesaba kattığından düzenlemeyi de beklenmedik olayla-...a göre yapar[1135]. Çeşitli hükümlerin düzenlenmesindeki en uç nokta aynı zamanda Talmud'da şu ibare formuyla da açıklanmıştır: [לא מעביא קאמר, לא מעביא אלא אף][1136].

5.14. *Zu ve-eyn tsariḫ lomer zu* [זו ואין צריך לומר זו]

Bundan önceki maddede (2.13) anlattığımız tam zıd şekilde *Mişna* kimi zaman ...halaḫaya dâir hükümleri en alt seviyeden, son derece ani bir düşüşle ele alır. Çünkü ...onu takip eden hüküm kendinden önceki hükümden hareketle kanıt gerektirme-...yecek şekilde açık olur[1137]. Bu durumda ilk söylenen hükümden kendisinden sonra gelecek olan da anlaşılacağından *"Hüküm şöyledir, ve dolayısıyla bundan sonra gelenden bahsetmeye gerek yoktur"* [זו ואין צריך לומר זו][1138] diyerek, ilkine uygulanacak hükmün sonraki için aynı yahut kıyas olabileceği ifâde edilmiş olur. Lekateḥila

Mielziner, *a.g.e.*, s.195. Örnek için bkz. TB., Meg. I, 4-11.
Mielziner, *a.g.e.*, s.195-196.
Örnek için bkz. *TB*, B. Met. 38a.
Mielziner, *a.g.e.*, s.195-196.
Mielziner, ay.
Mielziner, aynı yer.
Bkz. *TB*, R. ha-Şana 32b, 33a.

5.15. Lekateḥila, di-ya'aved [לכתחילה, דיעבד]

Bu iki karşıt kavramı, Gemara özellikle ibadetlere dâir olan Mişnâ'yı tefsir eder-ken kullanır. "Lekateḥila" [לכתחילה] anlam olarak "başlangıca gelince, ilk önce, önceden" gibi anlamlara gelir. Bu terim, yapılmış olan bir amele yahut eylemle ilgili halahaya, ister tam anlamıyla isterse belli bir tarzda ifa edilsin yahut edilmesin dikkat çeker. "Di-ya'aved" [דיעבד] terimi ise Aramca olup [שאם עשה]= [דאי עבד] "şâyet yapılmışsa/ameli ifâ ederse" anlamına gelir. İlk terimle bunun arasındaki zıtlıktan gelen fark, bir fiile dâir halahanın, ister geçerli-kabule şâyan isterse olmasın- "hâlihazırda yapılmış" olmasıdır.

Şimdi bu iki zıt terimi aşağıdaki dört cümle figüriyle izah edelim:

5.15. 1. Lekateḥila nemi, afilu Lketḥila [לכתחילה נמי, אפילו לכתחילה]

'Neredeyse doğrudan doğruya' anlamına gelen bu form, gözden geçirilmekte ve üzerinde düşünülmekte olan (niyet edilen) bir amelin yapılmasına dâir doğrudan bir izni ifâde eder. Çünkü eğer bu doğrudan yapma izni verilmemiş olsa, bu fiilin tereddut etmeksizin aniden olması muhtemeldir[1139].

5.15. 2. Bi-ya'aved eyn Lekateḥila lo [ביעבד אין לכתחילה לא]

'Şâyet yapılmış ise, tamam artık kabul, ancak doğrudan değil!' şeklinde tercüme edilebilecek bu ibare: "Şâyet bu amel hâlihazırda yapılmışsa, o zaman makbul ve meşrudur, ancak bunun başlangıçta/başta (olsa) doğrudan böyle ifa edilmesine izin verilmez"[di][1140] olarak yorumlanabilir.

5.15. 3. Lekateḥila lo, di-ya'aved şafir de-mi [לכתחילה לא, דיעבד שפיר דמי]

Aslında başlangıçta yapılmaması gereken bir şey iken, ancak bu yapılmışsa ve durum artık değiştirilemiyorsa bu durumda yapılan şey makbul ve geçerli olur[1141]

5.15. 4. Di-ya'aved nemi lo [דיעבד נמי לא]

Bir önceki maddenin ters anlamına yakın bir anlamı vardır. Yani yapılmaması

1138 Buna en güzel örnek, adak ve kurbanların kesimine dâir kuralların anlatıldığı Hulin 2a'da verilmektedir

1139 Bkz. /B Hul. 13b, 15b

1140 Mielziner, a.g.e., s. 197.

...rken bir şey şâyet buna rağmen yapılmışsa, bu durumda yapılan şey (vurgunun ...yapılmasından kaynaklanıyor olsa gerek) geçerli ve kabul olmaz[1142].

5.16. Itmar [איתמר]

Bu "Ortaya konuldu ki...", "anlatıldı ki" anlamına gelir. Terim olarak Amoralara ait tartış...gelişttiği yahut bir mişnanın yorumuna dâir amoraimden gelen bir açıklama ...ğunda bu formülün kullanıldığı görülür.

5.17. Igla'ei milta' [אגלאי מלתא]

"Açıkça anlaşıldığı şekliyle...", "açıkça anlaşıldığı üzere..." yahut "konu vuzuha ka...' anlamında kullanılan bir terimdir[1143]. *Gemara*'da açıklamalar sunulduktan ...ra kullanılan ve sonuç kısmı yer alabilen bir terimdir.

5.18. Okimata' [אוקימתא]

Okimata', kurmak, tesis etmek, sağlamak anlamındaki *'leakîm'* להקים mastarının ...sm hâlidir. *Okimata* bir davayla ilgili yasanın özel olan durumuna işâret eder. Hu...kukî bir kuralın alanını daraltmak (*tahsîs*) görevini yapan *"okimata"*, hükmün alanı...nın daraltılmayacağı zamanlarda bu güçlüğü aşmak için ortaya konan bir formüldür. Bu durumda, sözkonusu hukukî kural belli bir olay grubuyla sınırlandırılarak güç...lük şer'an halledilir[1144].

5.19. Ika de-amri [איכה דאמרי]

"Şöyle diyenler de vardır..." şeklinde Türkçeye aktarılabilecek *Gemara*'nın kullan...dığı bu form, genelde bir sugyanın farklı bir yorumunun da olduğuna işâret eder[1145].

5.20. Im timtsa lomer [אם תמצא[1146] לומר]

"Şâyet bulursan söylersin..." anlamındaki bu kalıp, bir meselenin [*ba'aya*] bir tarafı kabul edildiğinde, bir başka meseleye geçiş yapabilmek yahut sorunu daha başka yönden sorgulamak için kullanılır. Bir meseleden sonra gelen ikinci meselenin

---

1142 Mielziner, *a.g.e.*, s. 197.
1143 Y. Şehter, *Otsar ha-Talmud* [אוצר התלמוד], s. 4.
1144 http://www.vbm-torah.org/talmud2/14shiur.htm
1145 Y. Şehter, *Otsar ha-Talmud* [אוצר התלמוד], s. 15.
1146 timtsa= תמצי

açılış cümlesi olarak yer alır[1147].

5.21. *Amar mar* [אמר מר]

Lafzî anlamda "*üstad söyledi/dedi*" demektir. Bu *Gemara*'da genelde daha önce anlatılan yahut aktarılan bir rivâyetteki meseleye dikkat çekmek yahut bir amoranın farklı görüşüne yer vermek için ifâde edilir.

5.22. *Man şema^cat le* [מאן שמעת ליה]

"*Kimin hakkında/kimden işittin...*" yahut "*hangi din bilgini bu durumla bilinir*" anlamındadır[1148].

5.23. *Mahu de-teima.... ka maşma^c lan* [מהו דתימא ... קא משמע לן]

"*Senin söylediğin şey... o bizce malumdur/işittiğimiz şeydir..*" anlamına gelir. Gemara bu açıklamaları gereksiz gördüğünde bu ifâdeyi kullanır. "*Mahu de-tima*"[1149] ifâdesini "*ka maşma^c lan*" ifâdesi takip ederse bu durumda daha söylenecek cümlenin aslında gelenden farklı bir şey ifâde etmediği anlamına gelir.

5.24. *Mena lei?* [מנא ליה]

"*Ondan nasıl geldi?*" veya "*onun kaynağı nedir?*"[1150] anlamında gelen rivâyet yahut yorum kaynağını soruşturma kalıbıdır[1151].

5.25. *Tsiriḫi, de-i katav raḥmana ... hava amina* [צריכי, דאי כתב רחמנא ... הוה אמינה]

"*Eğer Tora'da yazılmış ise, onlar zaruridir, ...ben söylerdim... (zaten) Tora yazdı*" Bu genelde, *Gemara*'nın *Tora*'da gereksiz görünen kelimeleri yahut pasukların arasında gereksiz görünebilecek açıklamaların niçin yer aldığını açıklama sâdedindedir. Bu açıklamaların mevcut yanlış anlaşılmaların önüne geçmek için ana metne geçtiğini ifâde eder. Bu yüzden *Tora*'da kelamullahtan başka sözlerin bulunması normaldir.

5.26. *Şema' minah* [שמע מינה]

"*Ondan işitti*" anlamındadır. Böyle bir ifâde kesin bir sonucu açıklamak için getirilir[1152].

1147 Bkz. Y. Şeḫter, *Otsar ha-Talmud* [אוצר התלמוד], s. 26.
1148 Bkz. Şeḫter, *a.g.e.*, s. 205.
1149 Bkz. Şeḫter, *a.g.e.*, s. 210.
1150 Bkz. Şeḫter, *a.g.e.*, s. 233.
1151 Örnek için bkz. *TB* Sanh. 61b; Ber. 7a; Meg. 2a.
1152 Y. Şeḫter, *Otsar ha-Talmud* [אוצר התלמוד], s. 361.

5.27. *Ta şema'* [תא שמע]

"...*ânle*" demektir. Genelde bir baraitadan alıntı yapılırken onun giriş kıs... bu ifâde kalıbı bulunur. Ancak bu form, kimi zaman da bir mişna yahut ...alara ait bir memranın baş kısmına da gelebilir[1153].

5.28. *Tana kama /tana rişon* [תנא קמא]

"...*rivâyet alıntısında ilk râvî*" demektir[1154].

5.29. *Tanu Rabanan* [תנו רבנן]

"Bizim bilginlerimiz bize öğretti/anlattı" anlamındadır. *Gemara* sıklıkla bu terimi ...bir baraitadan bazen bir mişnadan alıntı yaparken kullanır. *"Ta şema", "tenan", "tan-...a"* gibi rivâyet formlarının tersine, *"tanu rabanan"* genelde daha önce geçen bir ...mesele yahut delili takviye etmekten çok yeni bir tartışmayı başlatmak amaçlı bir ...formüldür[1155].

5.30. *Tirgema* [תרגמה]

"Onu tercüme etti/açıkladı" anlamında Aramca bir tabirdir[1156]. Bu terim, genelde gemaranın alternatif bir açıklama yahut bir kavramı veya buna dâir bir güçlüğü aşmak için kullandığı bir kalıptır[1157].

5.31. *Le-divrei ha-kol* [לדברי הכל]

"Çoğunluğun kavline göre", "cumhura göre..." anlamına gelen ve genel kanaati ifâde eden bir açıklamadır.

5.32. *Maşma'ut dorşin* [משמעות דורשין]

Kısaca *"pasukların anlamları"* demektir. Bu terim olarak, neredeyse her zaman iki yorum arasında teknik olarak halaḫaya dâir bir çelişkinin olmadığının ifâde edileceği bağlamda kullanılır[1158]. Buna göre, halaḫaların farklı yorumlanması onların arasında çelişkinin olduğuna değil, yorumlarınm farklı olmasından kaynaklanır. Burada metinler arasında çıkacak yorum farkları arasında uzlaşı, metnin farklı yorumlara

---

[1153] Bkz. Şehter, *a.g.e.*, s. 367.
[1154] Bkz. Şehter, *a.g.e.*,s. 375.
[1155] Bkz. Şehter, *a.g.e.*,s. 377.
[1156] Marcus Jastrow, *a.g.e.*, s. 1695-1696.
[1157] *TB*, Roş ha-Şana, 30b; Sanhedrin 25a; B. Metzia 20a.
[1158] Y. Şehter, *Otsar ha-Talmud* [אוצר התלמוד], s. 248.

açık olabileceği formülüyle çözümlenir.

5.33. *Tsurba me-rabanan* [צורבא מרבנן]

"Din bilginleri olan rabbilerin talebesi", "talmid haham" yahut *"din bilgini"* anlamına gelir. Rabbilerden yani *Talmud* üstadlarından halahaya dâir ilim ve irfanı alan kişi *Mişna*'yı kıraat etmesi[1159] anlamında kullanılır.

5.34. *Rahmana* [רחמנא]

Rahman olan Allah'a işâret eder. Ancak ıstılahî kullanımda *Gemara*'da kelâmullah olan *Tora*'ya işâret eder[1160].

5.35. *Şama'ata* [שמעתא]

Gelenekte bu terim, semâ' (işitilen) rivâyet yahut amoralara ait bir tartışmanın şifahî kaydı anlamında kullanılır. *'Masoret şe-mitqabelet ka-halaha le-dorot*[1161] *"Asırlar boyu halaha gibi kabul edilen bir rivâyet alma geleneğidir"* [1162].

5.36. *Tanya nami habi* [תניא נמי הכי]

"Bir baraitada aynen öğretildi" şeklinde tercüme edilebilir. Bu açıklama, bir amora tarafından daha önce açıklanmış bir fikri, benzer bir fikir takip edince yahut bir başka bağlamda anlatılınca söylenen bir kalıptır[1163].

5.37. *Memra (memrot)* [ממרא]

"Amara" sülasi kökünden türetilen ve *"omer"* söylemek anlamına gelen ve kendilerinden önceki tannaların sözleri üzerine söylediklerinden dolayı amora olarak bilinen Amoraimin tartışmaları demektir[1164].

5.38. *Amar... Amar... Amar Rabbi Ploni be-şem Rabbi Almoni* : אמר ...אמר...אמר] רבי פלוני בשם אלמוני]

Bu kullanım rivâyette râvîlerin biribirilerinden haberleri alırken kullandıkları ve

[1159] Marcus Jastrow, *a.g.e.,* s. 1271.
[1160] Y. Şehter, *Otsar ha-Talmud,* s. 340.
[1161] = מסורת שמתקבלת כהלכה לדורות
[1162] Y. Şehter, *Otsar ha-Talmud* [אוצר התלמוד], s. 362.
[1163] Bkz. Şehter, *a.g.e.,* s. 378.
[1164] Viyana'da 1881-1882 yıllarında basılan Beth Talmud içerisinde şu kısımlarda yer alır: I, s 26-31, 53-60; 85-89; 115-112; 153-159; 181-184; II,1-8. Ayrıca Talmud'a Giriş mahiyetindeki metodolojik çalışmalara dâir inceleme J.H. Weiss tarafından *Beth Talmud* içinde *"Introductions to the Talmud"* adıyla kaleme alınmıştır. Bkz. H.L. Strack, *a.g.e.,* s. 135.

...undukları bir kullanımdır. Özellikle bir zamana değin sözlü rivâyet ürünü ...rilerin belleklerinde taşıdıkları bilgileri başka birine taşıma esnasında ken... önceki şahsın adını belirtme zorunluluğu, bilginin dayandığı kaynağın ... ve tesbiti açısından önem arzetmektedir. Bu rivâyet kalıbı: *"Dedi... dedi... meçhûl-mübhem adı belirtilmeyen bir Rabbiye dayanarak rivâyetle dedi ki"* ... Türkçe'ye aktarılabilir[1165].

Sözkonusu rivâyet formu, bize Hadis literatüründe *mübhem* olarak bilinen ve ... ismi açıklanmaksızın çoğu kez *'fulân'* tabiri ile işâret edilen râvîler hakkında ...[1166]. Yukarıdaki İbranice formu Arapça'ya [قال ... قال... قال الراوي رواية عن الراوي المجهول] *'Kâle... kâle... kâle er-râvî rivâyeten 'an er-râvî'l-mechûl'* şeklinde çevir...de, benzerliği daha rahat anlamamız mümkün hâle gelir. Râvîlerin rivâyetle... cezm ve tamrîz sigalarını kullanmaları ile rivâyeti aldıkları şahısları meçhûl ... mübhem bırakmaları arasında bir ilişki olabileceği düşünülebilir. İster Tal...mud rivâyet zincirinde olsun isterse Hadis isnâdında olsun râvînin rivâyeti aldığı ...kişisini yahut zincirde yer alan herhangi bir râvînin ismini açıklamaksızın ibhâm ...rakarak bir durumu oluşturması; sözkonusu rivâyetin değerini düşürür. Bunun ...sebebi ise, adı mübhem olarak bırakılan râvînin adalet ve zabt sıfatına sâhip biri ...olup olmadığının tesbit edil[e]memesine bağlanabilir. Sened zincirinde ittisalı boz...mamak adına mübhem râvînin devreye sokulması, önceleri râvî tarafından ma...sumane bir amaçla yapılsa da, sonraki zamanlarda bu kapalılık rivâyetin sıhhatini ...ciddi sorun yaratacağından eleştiri konusu yapılmıştır.

5.39. Pilpul [פלפול]

İbranice *Pilpel* fiilinden türetilen ve aslında *'baharat ve çeşni katmak'* gibi anlamla...ra gelen bu kelime, ıstılahta *'keskin analiz metodu'* anlamında kullanılır. Bu metod, ... metinleri, halaha nevinden kuralları ve onlar arasındaki bazı kavramsal farklılık...ları açıklamak için kullanılan bir Talmud çalışma ve tedkik tarzıdır. Bu metotta ...metinlerde görülen ihtilâflar, tenâkuzlar metinlerarası tedkikle uzlaştırılır ve yorum...lanır. Bu metodun önde gelen tatbikçileri XV. Yüzyılın sonu ile XVI. Asrın başların-

[1165] Y. Sehter, *Otsar ha-Talmud* [אוצר התלמוד], s. 28.
[1166] Bu tabir hakkında geniş bilgi için bkz. Talat Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s. 243.

da şöhret bulan Jacob Pollak ve Şalom Şaḫna'dır. Rabbani otoritelerin çoğu bu metodu dil oyunu yaparak, *pilpul* 'פלפול' değil olsa olsa *bilbul* 'בלבול' [*tutarsızlık, karışıklık, karıştırma*] olabileceğini ironik bir şekilde tenkid etmişlerdir[1167].

5.40. Halaḫa Le-Moşe mi-Sinay [הֲלָכָה לְמשֶׁה מִסִּינַי]

Hz. Musa'ya Sinay'da Verilen Şeriat/Yasa= הֲלָכָה לְמשֶׁה מִסִּינַי anlamına gelip, Sözlü Tora ile ilâhî kaynaklı olan bazı dinî hükümlere işâret eden ancak ne Tanaḫ'ta bulunan ne de *Zugot, Soferim, Tannaim, Stammaim, Amoraim* ve *Savoraim* nesillerinin vahiy mahsulü olduğuna inandıkları kutsal metinlere uyguladıkları yorum teknikleriyle ürettikleri bir ifâdedir. Rabbanî literatürde yer alan bir ifâde *Mişna*'da üç kez geçer[1168]. Fakat *Talmud*'da ve diğer Rabbani kaynaklarda "*alınan halaḫa*", "alınan / gelen / rivâyet alınan" anlamında sıklıkla geçmektedir ki, aslında bu kullanımlar da aynı forma işâret eder gözükmektedir[1169].

Hz. Musa'ya Sinay'da verildiğine inanılan dinî hükümler[1170] arasında: Halaḫaya uygun olmayan murdar hayvanlara dâir 18 kural [*şmone asar trefot*= שמונה עשר טרפות][1171], Sukot Bayramı'nda kurban yerinin etrafında söğüt ağaçlarıyla turlayarak yürüme ve toprağa Allah adına su dökme farizası[1172] vb. hükümler yer alır.

Yahudî Hukuk külliyatı, her biri farklı bir ilkeye dayanan ve otoriteye ait muhtelif kaynaklardan gelen çok farklı ve çeşitli kategorilerden oluşmaktadır. Bununla beraber, Yahudî Hukukunun esas kaynağı Tora'dır. Tora'nın İlk Beş Kitabı'nda toplanan hukukî kanunlar ve şeriat, Yahudî Ulusu için *Kânun-i Esâsiye* yani Anayasaya şekil verir[1173]. *Yazılı Tora* ile birlikte onunla eşgüdümlü-eşzamanlı olarak *Sözlü Tora* ikinci bir kategori olarak gelişmiştir. *Sözlü Tora* içerisinde yer alan sayısız uygulama ve amelî bir takım pratikler, Yahudî halkının yaşantısının içinde zaman-mekân ve şartların değişimine uygun olarak ortaya çıkan ihtiyaçlara binâen gelişerek -özü itibariyle *Yazılı* olana bağlı olmak kaydıyla- Hukukun kategorisi içerisinde belli yorum kuralları (*Hermenötik*)na göre inşâ edilerek yer almıştır. Bunun yanında *takanot, gezerot* ve

---

1167 Bkz. Praglı Maharal, *Tiferet Yisrael*, s. 168.

1168 *Mişna*, Peah 2:6; Eduy. 8:7; Yad. 4:3

1169 *TY*, Şab. 1:4, 3b; BM, 60a.

1170 Yorum için bkz. הקדמה לפירוש המשנה ,רמב"ם

1171 *TB*, Hul 42a.

1172 Suk. ıv. 1,9; Suk. 34a; Yoma 26b.

1173 Bkz. Leo Landman, "*Some Aspects of Traditions Received from Moses at Sinai: Halakhah le-Moshe mi-Sinai*", *The Jewish Quarterly Review*, New Series, Vol. 67, No. 2/3 (Oct., 1976 - Jan., 1977), s.111.

...agim kategorileri de Yahudî Hukuku için önem teşkil etmektedir.

Halaha le-Moşe mi-Sinay [HLMMS] kategorisi, *Sözlü Tora*'dan rivâyetlerin Hz. Musa'ya doğrudan söylenerek verilmesi ve nesiller vasıtasıyla bunun her tabakanın ...ından kesintisiz bir şekilde alarak aktarılması yönüyle ince bir detayda farklı-...lar[1174]. Bunun yanında bazı bilim adamları, HLMMS'nin kadim zamanlı bir bilgi ...arak rivâyetle nesilden nesile geldiğini ifâde etseler de, bunun Hz. Musa'ya doğrudan ... Tora gibi verili bir vahiy olmadığını söylemekten de geri durmamışlardır[1175].

[1174] S. Biberfeld, "הֲלָכָה לְמֹשֶׁה מִסִּינַי" *Sefer Ziharon* I. Halevy, ss. 177-202; Z. H. Chayes, *Mavo la-Talmud*, Bölüm: 31, s. 233.

[1175] Bkz. Z. Frankel, *Darhe ha-Mişnah*, S.R. Hirsch, Horeb (Londra 1962), I, 382; W. Bacher, *Tradition und Tradenten* (Berlin, 1966), ss. 33-46.

XI. İKİ TALMUD'UN KİTAPLAR VE BABLARA GÖRE İÇERİĞİ[1176]

Talmudlar içerik olarak *Sünen* ve *Câmi* türü eserlere çok benzemekle beraber, zaman zaman içindeki hukukî, kelâmî ve diğer sosyal ve dinî tartışmaların bulunması itibarıyla da fıkıh kitabı özelliği de taşımaktadır. Yahudî hukuna ait bütün dinî konuları ihtiva etmesinin yanında, Talmud aynı zamanda felsefe, edebiyat, tarih, sanat, mitoloji ve halk öykülerine de bünyesinde yer verir. Bir başka deyişle, *Talmud*, hayatın bütün yönleri ile bir toplumun en düşüğünden en yükseğine kadar her kesime hitap edecek konulara değinmiştir. Tabir uygun olursa, göklerdeki *Tora*, *Talmud* sâyesinde insanlar arasında şeriat olarak yaşanır hâle gelmiştir. Hz. Musa'ya Sinay'da verilen *On Söyleyiş* (*Emir*), sâdece temel prensipleri içermekle beraber, hayata dâir çok az bir bilgiyi ihtiva etmektedir. Bu pasukta [וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה עֲלֵה אֵלַי הָהָרָה וֶהְיֵה-שָׁם וְאֶתְּנָה לְךָ אֶת-לֻחֹת הָאֶבֶן וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי לְהוֹרֹתָם][1177] dikkat çekici olan; Allah'ın Hz. Musa'ya: -"Yanıma, huzuruma dağa çık ve orada ol ki sana halka *öğretilmesi* için yazdığım *taş levhaları* [*luḥot ha-even*], *Tora*'yı [*Torah*] ve Emir'i [*mitzva*] vereceğim" şeklinde seslenmesidir. Burada, Tanrı'nın yazdığı taş levhalar[1178], Tora ve Mitzva sıralaması rastlantısal bir sıralama olmasa gerek. *Babil Talmudu*'nda bu şöyle açıklanır:

"*Ve R. Levi bar Hama dedi, R. Şimon b. Laqiş, "Ve ben sana taş levhaları, Tora'yı ve yazdığım Emiri vereceğim ki, sen onlara öğretesin*" pasukunun anlamı nedir?" dedi.

J. "'Levhalar' On Emir'e.

K."'Tora' Kutsal Kitaba.

L."'Emir/Mitzva' Mişna'ya.

M."'Ki yazdıklarım' Nebiler ve Kitaplar'a.

N."'Ki Sen onlara öğretesin' Gemara'ya işâret eder.

O." Bu pasuk, bütün bunların Hz. Musa'ya Sinay'da verildiğini öğretir."[1179]

1176 Talmudlar ve Mişna'nın içeriğinin verildiği tablolarda kısaltmalar: *Ktp.*: *Sedarim* karşılığı olarak '*Kitaplar*', *Bab.* '*Masehet*' yerine Kitaplar altındaki alt başlıkları; *M*:Talmud'un ana metni olan *Mişna*'yı, *TB* *Babil Talmudu*, *TY*: *Yeruşalmı Talmudu* yahut *Filistin Talmudu*, Mün.: *Münih* baskısındaki varak sayılarını; Vr.: yaprak sayılarını göstermektedir.

1177 *Şemot* 24:12 [Çıkış 24:12 *va-yomer Adonay el-Moşe ale elai ha-hara ve-heye-şam ve-etena lekha et-luhot ha-even ve-ha-Torah ve-ha-mitzva aşer katavti le-horotam*].

1178 Kur'ân'da A'râf sûresinin (7: 145) âyetinde *"elvâh"* levhalar şeklinde geçer.

1179 *TB*, Beraḥot 5a. Bu kısmın önyargılı sübjektif yorumu için ayrıca bkz. Zafer İslâm Han, *"Talmud'un Doğuşu ve Yahudiler Üzerindeki Tesiri"*, (trc. Mehmet Aydın), *AÜİFD*, Ankara 1981, XXV, ss.139-152

Şimdi bunu Kur'ân'daki âyetlerde arayalım:

İlkin: Allah'ın Hz. Musa'yı dağa, huzuruna yahut belirlenmiş (va'ad) bir yere Miqat'a) çağırması:

[وَوَاعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَاهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً][1180]

İkincileyin: Belirlenen yer ve zamanda Rabb (emirlerini) onunla konuşarak/ söz-le (kellemehu Rabbuhu) vahiy vermesi:

[وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ][1181]

Son olarak: Rabb, Hz. Musa'ya *"taş levhalara her konuda her türlü öğüd ve her şeyin ayrıntılı bir şekilde iyice açıklandığı"* ve kendisinin Hz. Musa için yazdığı (*ketebnâ lehu*) levhaları vermesi...

[وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسـ
سَأُرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ][1182]

Önemle üzerinde duracağımız şey, Allah'ın Hz. Musa için *"taş levhalara her konuda her türlü öğüd ve her şeyin ayrıntılı bir şekilde iyice açıklandığı"* vahyi *"Yazılı"* (*ketebnâ*) olarak vermesidir ki, burada kasıt Miqra (מִקְרָא) yahut *Torah şe-biktav* (תורה שבכתב) olsa gerek. Ancak devamında her konuda *mev'iza* (مَوْعِظَة) türünden kıssa, hikayeleri ayrıntılı (تَفْصِيلاً لِّكُلِّ شَيْءٍ) vermesi kanaatimizce Sözlü Tora (Talmud) kısmına işaret edebilir. Allah'ın vurguyla *"tafsîlan li-kulli şey'in"* [*her şey için tafsilat*] şeklinde ikinci olarak bu ayrıntıyı daha bastırarak vurgulaması, *Yazılı Tora*'daki mevcut emirlerin açıklamalarının Hz. Musa'nın kalbine ilkâ edildiği, *Yazılı* olarak o esnada verilmediği, zihnine ve belleğine bir '*Uygulama*' ölçütü olsun diye konulduğu düşünülebilir [הלכה למשה מסיני][1183]. Benzer şekilde Hadis'te: "E-lâ! İnnî ûtiytu *el-Qur'âne* ve *Mislehu* ma'ahu" [... ألا إني أوتيتُ القرآن ومثله معه] : Biliniz ki! Bana Kur'ân ve onunla birlikte bir benzeri (misli) verildi"[1184] denilmesi, Hz. Muhammed'e Kur'ân

s 141-142

[1180] Araf 7: 142.

[1181] Araf 7: 143.

[1182] Araf 7: 145.

[1183] *Mişna*, Pe'ah 2:6; Eduy. 8:7; Yad. 4:3.

[1184] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXVIII, s.410, Had. Nu: 17174 (Tahk. Şuayb el-Arnavut, Adil Mürşid ve dığ.), Müessesetü'r-Risâle, 2001; Ebû Dâvud, Sünen, IV, 200, nu: 4604; Ebû Abdullah Muhammed b. Nasr b. el-Haccâc el-Mervezî (ö.294), *es-Sunnetü*, I, s.70, Had. Nu: 244, (Tahk. Sâlım Ahmed es-Selefî), Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyyeti, Beyrut 1408; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hüseyın b. Ab-

dışı bir vahyin verildiği fikrine kaynaklık etmiştir[1185].

Yazılı Tora'nın dışındaki metinlerin de Tanrı tarafından Hz. Musa'ya Sinay'da verildiği fikri Rabbanî Yahudilikte önemlidir. Mesela R. Yohanan'a ait bir yorumda (*midraş*): "Tanrı, Hz. Musa'ya Tora'nın ayrıntılarını ve Soferlerin[1186] ilâve ettikleri ayrıntıları ve gelecekte Soferlerin icad edeceği yenilikleri (*bidatları*) gösterdi"[1187] diye geçer. Benzer şekilde R. Yohanan'ın arkadaşı ve meslektaşı şöyle sorar: Peki "*Ve Ben sana taş levhaları ve Tora'yı ve yazmış olduğum emri vereceğim ki, sen bunu onlara öğretesin*"[1188] pasukunun anlamı nedir? Cevap olarak da: -Burada "Taş Levhalar, 'On Emir'dir. Tora ise '*Miqra*'dır. Emir ise '*Mişna*'dır. "Yazmış olduğum" ise '*Peygamberler*' ve '*Hagiographia*'dır. "*Sen onlara öğretesin*" kısmı ise bu '*Gemara*'dır. Bunlar bize, bütününün (Talmud, midraş, Gemara, Mişna) Hz. Musa'ya Sinay'da verildiğini öğretir"[1189]. Şimdi buna göre Rabbanî Yahudilik'te de *Yazılı Tora* dışındaki birçok metin de –özellikle *Mişna*- kutsal kabul edilir. Durum ve zaman değiştikçe Yazılı Tora'da yer almayan bazı meselelere çözümler getirme çabası *Mişna* içerisinde açıkça görülmektedir.

Bu durum, Amora Rav'ın agadasında şöyle resmedilir:

"Musa göğe yükseldiğinde Yüce Rabb'in Tora parşömenindeki harflere taçlar takmakla meşgul olduğunu görür. Ve der Musa: Ey kainatın Efendisi, Rabbi!, böylesi süsleri takmada kim Senin eline destek olur, tutar?. Tanrı: Birçok nesil sona erdikten sonra, adı Akiva ben Yosef olan bir adam çıkacak, bu risâleleri ve halahaları

dullah el-Âcurrî (ö. 360), *eş-Şerî'a*, I, 415, Had. Nu: 97, (tahk. Dr. Abdullah b. Ömer b. Süleyman ed-Dûmeyci), (I-V), Dâru'l-Vatan, Riyad 1999. İbn Kuteybe ed-Dineverî, bu hadise dayanarak Sünnetin Kur'ân'ı nesh edebileceğini ve Kur'ân-dışı vahyin imkânını ifâde eder. Bkz. A.mlf., *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, I, 282, 443 el-Mektebetü'l-İslâm, 1999.

1185 Ebû Dâvud'un şârihi el-Hattâbî bu hadisi şöyle yorumlar: Kur'ân'la birlikte bana onunla birlikte bir o kadarı verildi, cümlesinin iki türlü yorumu yapılabilir. İlki: Zâhir tilâvetle verilmiş olan vahy-i metlûv benzeri bâtın gayr-i metlûv bir vahyin verildiği, diğeri de: Tilâvet edilerek verilen el-Kitâb ve el-Kitâb'da olanları *ta'mîm* (mânâsını genelleştirici), *tahsîs-taqyîd* (mânâsını özelleştirici-daraltıcı), yahut ilâve etmek suretiyle Kur'ân'da hükmü olmayan bir şey vazetmek. Zaten bu da en az Kur'ân'da olan vahy-i metlûv kadar bağlayıcı olur, der. Bkz. el-Hattâbî, *Me'âlimu's-Sünen*, el-Matbaatü'l-İlmiyye, Haleb 1932, IV, s. 298.

1186 *Sofer* (סופר): Talmud'un emri gereği her cemaatte bulunması zorunlu din adamı. "*Kâtip*" veya "*Müstensih*" olarak tercüme edilebilir. Yahudilerde önemli bir dinî hizmeti ifâ eden bu kimseler, *STaM* olarak ifâde edilen *Sefer Tora* (Tevrat) *Tefilin* ve *Mezuza*ların istinsâhını yapmaktadırlar.

1187 *TB*, Meg. 19b.

1188 Çıkış 24: 12

1189 *TB*, Ber. 5a, Çıkış 24: 12., S. Safrai, *a.g.e.*, I, s. 57.

yorumlayacak. Bunun üzerine Musa: Ey Kâinatın Efendisi izin ver de onu göreyim, der Tanrı: Etrafında dön, buyurur. Musa bunun üzerine gider ve sekizinci halkada durur. Fakat onların ne dediklerini anlamaz."[1190]

Bu agadada Musa Peygamberin konuşulanları anlamaması, kendisine sonradan geleceği söylenen verilmiş ancak meseleler ortaya çıktıkça Yahudi bilginlerine ilham edilen bilgiler olarak yorumlanabilir. Bu anlayış, kanaatimizce Yahudi din bilginlerinin otoritesini güçlendirmede önemli bir faktör olmuştur. Kur'ân'da ahbâr yahut Rabbaniyun diye geçen din adamlarıyla ilgili âyetler ve buna dayalı olarak geliştirilen tahrif iddiaları[1191], bu açıdan yeniden anlaşılmaya muhtaç gözükmektedir.

[1190] *TB*, Men. 29b.

[1191] Bkz. Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism & the Hebrew Bible from Ibn Rabban to Ibn Hazm*, E. J. Brill Leiden 1996 (Brill Academic Publishers 1997).

I. KİTAP*

		M	TB		TY	
Ktp	Bab	Böl.	Vr.	Mün.	Vr.	Konular
SEDER ZERA'İM (ÜRÜNLER KİTABI)	Berahot	9	64	19	14	Takdis etme, kutsama duaları: Şema İsrael duası, ibadet duaları
	Pe'ah	8	...	3	7	Tarlalarda yoksul, dul, yetim ve diğer muhtaç kimselere bırakılan kısım.
	Demai	7	...	3	6	Ürünlerde ondalık kısımdan ayrılan paylarda ortaya çıkan şüphelere dâir hükümler
	Kılayım	9	...	4	7	Tarlada çeşitli bitkileri karıştırma, dokumaya farklı ip karıştırma ...
	Şevi'it	10	...	4	7	Tarlanın yedinci yılda nadasa bırakılması ve ona dâir hükümler (Şabatik yıl)
	Terumot	11	...	4	9	Hasattan ve zirâî ürünlerden Kohenlere ayrılması gereken paylarla ilgili kurallar
	Ma'aserot	5	...	2	5	Hasatta ilk ondalık paylardan Levililere ayrılmış olanlara dâir hükümler
	Ma'aser Şeni	5	...	3	5	İkinci ondalık ve paylarla ilgili olup Yeruşalayim'de yenilenlere dâhildir.
	Hallah	4	...	2	4	Hamurlu yiyeceklerden kohenlere verilmesi gereken paylara dâir hükümler..
	Orlah	3	...	2	4	Dikildiği andan 3 sene müddetince yenilmesi yasak olan ağaçlar ve 4. senede yapılacaklar hakkında
	Bıkkurım	3	...	3	3	Yeruşalayim'deki Kutsal Mabed'e götürülecek ilk turfanda meyvelere dâir kurallar..

Ktp	Bab
SEDER MO'AD (BELİRLENEN ZAMANLAR)	Şabat
	Eruvin
	Pesahir
	Şekalim
	Yoma
	Sukkah
	Betsa
	Roş Ha-
	Ta'ani
	Megil
	Mo'ec Katar
	Hagi

* Kısaltmalar. M: *Mişna*, TB: *Talmud Bavli*, TY: *Talmud Yeruşalmi*, Ktp.: *Kitaplar*, Böl.: *Bölümler*, Vr.: Varak nu; Mün. *Münih* nüshası.

Kıp	Bab	M Böl	TB Vr.	Mün	TY Vr.	Konular
SEDER MO'AD (BELİRLENEN ZAMANLAR)	Şabat	24	157	28	18	Sebt (Şabat) gününe dâir hükümler ve o gün yapılması yasak olan 39 iş…
	Eruvin	10	105	17	9	Şabat günü sınırları ve bunların genişletilmesi ile ilgili Rabbinik kararlar
	Pesahim	10	121	18	11	Pesah (Fısıh=Hamursuz) Bayramı ile ilgili hükümler
	Şekalim	8		6	7	Buluşma Çadırı'nın hizmetinde kullanılmak üzere Mabet'e ödenen yarım şekellik baş vergisi
	Yoma	8	88	16	8	Yom Kıppur ile ilgili hükümler
	Sukkah	5	56	9	5	Çardaklar (Sukkot) Bayramı ile ilgili hükümler
	Betsa	5	40	11	5	Bayramlarda hazırlanan yemeklerle ilgili Rabbinik hükümler
	Roş Ha-Şana	4	35	7	4	Yahudi Yeni Yılı Roş Ha-Şana ile ilgili kurallar
	Ta'anit	4	31	8	7	Yahudilere farz olan oruçlar ve bunlarla ilgili hususlar
	Megillah	4	32	9	7	Purim Bayramında Megillat Ester'in okunması ile ilgili
	Mo'ed Katan	3	29	7	4	Sukkot ve Pesah bayramlarının ara günleri (*hol ha-mo'ed*)
	Hagigah	3	27	6	5	Üç Hac Bayramı süresince sunulan kurbanlara dâir hükümler.

		M	TB		TY	
Ktp.	Bab	Böl.	Vr.	Mün.	Vr.	Konular
SEDER NASIM (KADINLAR KİTABI)	Yevamot	16	122	24	16	Levirate Evlilik, Agunot ve Halitza ile ilgili konular
	Ketubot	13	112	20	12	Evlilik ve nikâh akdi ve buna dâir maddi yükümlülükler ve eşler arasındaki hukuki meseleler
	Nedarim	11	91	10	7	Yemin edilmesi ve yeminlerin bozulması, Kurban ve adaklara dâir hükümler
	Nazir	9	66	8	8	Nezir adağı ve yeminleri ile ilgili hükümler
	Sotah	9	49	11	9	Zina ettiğinden şüphelenilen kadının lanetlenmesi ve diğer hususlar
	Gittin	9	90	16	7	Boşanma, evliliğin geçersiz sayılması ve bunun hukuki durumu
	Kidduşin	4	82	14	9	Evliliğe dâir hükümler, eş alma ve nişana dâir hususlar

Ktp.
SEDER NEZİKİN (KANUNLAR KİTABI)
Bava K
Bava M
Bava B
Sanhec
Makkc
Şevu'c
Eduyc
Avod
Avot
Hora

Kıp.	Bab	M Böl.	TB Vr.	Mün.	TY Vr.	Konular
SEDER NEZİKİN (KANUNLAR KİTABI)	Bava Kama	10	119	22	7	İlk Kapı anlamındadır. Şahsa yahut mülküne verilen zararlar, tazmin etme, borç, çalıntı mallar ve faiz
	Bava Metzia	10	119	20	6	Orta kapı demektir. Kayıp (Lukata) mallar, sahtekarlık, alış-veriş, kiralama, ücretler
	Bava Batra	10	176	21	6	Gayr-i menkuller ve verâsetle ilgili hükümler, ortaklık, şahitlik, deliller
	Sanhedrin	11	113	24	14	Yargılâma usûlü, mahkemeler, cezai hükümler ve adlî prensipler, ölüm cezası
	Makkot	3	24	5	3	Kırbaçlama cezası, yalancı şahitlik, sürgünde sığınılacak beldeler vs.
	Şevu'ot	8	49	9	7	Yeminler ve yeminlerin bozulması durumunda yapılması gerekenler
	Eduyot	8	...	4	...	Tanıklık ve tanıklar ile Yüce Divan'ın şahitleri
	Avodah Zarah	5	76	13	7	Putperestlik ve putperestlere dâir uygulamalar ve hurafeler hakkında
	Avot	5	...	2	...	Babaların/Ataların sözleri ve özdeyişleri (Menkibe nevindendir ve ahlaki öğeler içerir)
	Horayot	3	14	4	4	Mahkemenin hatalı hüküm vermesi hâlinde temyiz ve buna dâir hükümler

V. KİTAP

		M	TB		TY	
Ktp.	Bab	Böl.	Vr.	Mün.	Vr.	Konular
SEDER KODAŞİM	Zevaḥim	14	120	21	...	Hayvan ve kuş kurbanları ile ilgili hükümler
	Menahot	13	110	21	...	Yemek ve un bağış ve sunakları ve şarabın bir kısmının yere dökülmesi
	Hullin	12	142	25	...	Adak ve kurbanların kesimine dâir kurallar ve yemekle ilgili hükümler
	Beḫorot	9	61	13	...	İnsan ve hayvanlardan ilk doğanlar
	Arakhin	9	34	9	...	Adak ve kurbanların değerlerinin tayini ve bunların Kutsal Mabed'e adanması
	Temurah	7	39	8	...	Kutsal mallar ve adakların, takdimelerin değiş tokuşu
	Keritot	6	28	9	...	Kefaret kurbanı, günah işlemek, kalbin kötülük ve suçtan arındırılması vs.
	Me'illah	6	22	4	...	Kutsal olan şeylere saygısızlık edenler ve bunların maddi-manevi cezalandırılması
	Tamid	7	9	4	...	Sabah ve akşam Rabbe yakılan takdime kurbanlar
	Middot	5	...	3	...	Kutsal Mabed'in ölçüsü ve mimarisi hakkında
	Kinnim	3	...	2	...	Gücü yetmeyen kişinin kuzu yerine kuş kurbanları keffaret olarak kurban etmesi

VI. KİTAP

SEDER TOHOROT (TEMİZLİK-TEMİZLENMELER KİTABI)

Kitap / Bab	M Böl.	TB Vr.	Mün.	TY Vr.	Konular
Kelim	30	...	11	...	Alet (kap-kacak) ve giysilerin kirliliği ile ilgili hükümler
Oholot /Ahilot	18	...	7	...	Çadır ve evin bir ölü ve cesetten dolayı kirlenmesi
Nega'im	14	...	7	...	Cüzzam, cüzzamlı ve lepra ile ilgili kanunlar
Parah	12	...	5	...	Bir cesede temas ettiği için kirlenen kızıl düvenin arındırılması ile ilgili kurallar
Taharot	10	...	5	...	Temizleme, temizlik ve temizlenmeye dâir hükümler ve daha basit kirlilikler hakkında
Mikva'ot	10	...	5	...	Maddi ve manevi temizlik için içerisine girilip yıkanılan havuz
Nida	10	73	14	4	Hayız, adet günleri ve kadınsal haller ve bunlarla ilgili hükümler
Mahşirin	6	...	3	...	Diyaneten kirli sular maruz kalan ve kirlenmesi muhtemel yiyecekler, sıvılar, sular, havuz ve mekan
Zavim	5	...	2	...	Vücuttan çıkan akıntılar (meni, kan, salya-salgı-sıvı, adet kanı akıntısı...) ve hükümleri
Tevul Yom	4	...	2	...	Murdar olan bir şeye dokunan kimsenin gündüz temizlenmesi ve gün batımı tahir olması
Yadayim	4	...	3	...	Ellerin kirlenmesi ve temizliği hakkında
Uktzin	3	...	2	...	Kirlenmesi muhtemel olan meyve, bitki ve sebzeler

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

HADİS VE TALMUD'UN RİVÂYETİ VE KORUNMASI'NDA ŞAHSÎ KAYITLAR

I. HADİS'İN RİVÂYETİ VE KORUNMASINDA ŞAHSÎ GAYRETLER*

Bu bölümde, Hadislerin rivâyeti ve korunması safhasında râvîlerin farklı tahammül sigalarıyla aldıkları rivâyetleri korumalarının bir destek aracı ve unsuru olarak geliştirdikleri şahsî not ve kayıtların hadislerin korunması ve metinlerinin sıhhatli inşâ'ı ameliyesinde nasıl bir katkıda bulunduğu meselesi ile benzer özellikler sergileyen İbranî gelenekte Sözlü Tora'nın aktarılma süreci ile korunmasındaki benzerlikler ve koşutluklar kısaca ele alınacaktır.

Hadislerin *tamamı*nın Peygamber asrından itibâren *yazılı* olarak kaydedil[e]memesi, o dönemde *yazı*dan hiçbir şekilde yararlanılmadığı anlamına gelmediği gibi, hadislerin bir bütün hâlinde aynı şekilde *sözlü-yazı-desteksiz* bir tarzda geldiği şeklindeki bir savın bilimsel olarak isbatı mümkün gözükmemektedir. Bu bölümde, *hadis râvîleri*nin rivâyetleri muhâfaza etmede destek araç olarak yazıyı kullanmaları ile *Tannalar*ın Sözlü Tora'yı *yazılı* değil *sözlü* olarak alma keyfiyetleri ve bu sözlü rivâyet ameliyesinde onların kendilerine ezber esnasında veya unuttuklarında hatırlatıcı bir destek-araç olsun diye çok düzenli olmasa da tuttukları özel kayıtları, *Hadis* ve *Talmud*'un yazılı hâle gelme süreçlerinin tarihine dâir arkaplanda kalan bilgiler olarak incelenip değerlendirilecektir.

1. Hadislerin Muhâfazasında Şahsî Kayıtlar-Gayretler

Hadislerin rivâyeti ve korunmasında hatırlatıcı ya da hatırlatma aygıtı olan şahsî kayıtları ve gayretleri değerlendirirken, sözlü rivâyetlerin metinleşme sürecini hazırlayan *râvî-vâ'î-dârî*lerin [*rivâyete taşıyıcı olan, hadisi ezberleyen, taşıdığı-ezberlediği ve aktardığını anlayan*] hem rivâyetlerin naklinde, hem de onların korunması işinde

---

* Bkz. Mehmet Sait Toprak, "*Hadislerin Rivâyeti ve Korunmasında Şahsî Kayıtlar*", *Marife*, yıl: 8, sayı: 2, Güz 2008, s. 101-126, Konya 2009. Yazarın "*Hadislerin Rivâyeti ve Korunmasında Şahsî Kayıtlar*" başlığı ile daha önce kaleme aldığı makalesine, devam eden araştırmalarından sonra okuyucu ve araştırmacı tarafından mukâyese imkânı bulsun diye, -yine kitabın konusu ve bağlamı esas alınarak- "*Talmud'un Rivâyeti ve Korunmasında Şahsı Kayıtlar*" başlığı ilâve edilerek ve geliştirilerek yeniden bu araştırma içerisinde yer verilmiştir.

büyük rolü olduğu hususu akılda tutulmalıdır. Hz. Muhammed'den söz-fiil ve takrîrlerini duyarak, işitirek, görerek yahut kendilerince yorumlayarak alan-anlayan râvîler, hasat alanında doğru meyveyi dermeye en yetkin kişiler olarak kabul edi[lebi]lirler. Hadislerin yazılması meselesinin anlatıldığı *Takyîd*'in *"Tabiûn'un Hadislerin Yazılması Hakkındaki Rivâyetleri"* konu başlığında, Tabiûnun ilk tabakasından bu konuda bazı rivâyetler aktarılır[1192]. İlk rivâyette: Abdurrahman b. Harmele'nin: *"Benim belleme gücüm kötüydü"*[1193] dediği ve sonradan Sa'id b. el-Müseyyeb'in ona rivâyetleri yazma izni verdiği nakledilir[1194]. Abdurrahman b. Harmele'nin kötü bir hâfızaya sâhip olması ya da hadisleri ezberle[ye]memesi, sözkonusu kişinin hiç hadis almadığı anlamına gelmez. Böyle bir anekdot, bizi rivâyetlerin ezberlenmesi ya da korunmasında bir metod arayışı çabası ve o rivâyetleri koruyamayan / ezberlemekte zorluk çeken birinin ne ile ve nasıl onları koruyacağı olgusuyla karşı karşıya getirir.

İkinci rivâyette, 'Âmir eş-Şabî'nin *"Yazı ilmin/bilginin/hadislerin kaydıdır"* [*el-Kitâbu kaydu'l-'ilm*=الكتاب قيد العلم] şeklindeki vurgulu cümlesi ise, sözlü *bilgi*nin[1195] ancak *yazı*yla kayıt altına alınmakla korunacağına işâret eder[1196]. Yine Şabî'nin *"Benden bir şey işittiğinizde, bir duvara dahi olsa, onu yazınız"*[1197] rivâyeti, ilim meclisinde bilinçli bir dinleme ile alınan bilgi'yi[1198] yazacak bir ortam olmadığında *"ve lev fi'l-ḥâiti"* [ولو في الحائط] ibaresiyle pekiştirilerek, her ne şekil ve şartta olursa olsun ya da bütün imkânsızlıklara rağmen yazılması gerektiğine vurgu yapması adına önem-

---

1192 Tâbiûn'un sünnet anlayışı hakkında bilgi için bkz. Arif Ulu, *"Tâbiûn'un Sünnet Anlayışı", İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl 2, Sayı 2, Güz 2007, s.55-80. Ayrıca bkz. a.mlf. *Tâbiûnun Sünnet Anlayışı*, AÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Danışman: M. Hayri Kırbaşoğlu, (basılmamış doktora tezi), Ankara 2004.

1193 Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîd*, s.99:[Sayrafî, *"ya da ben ezberlemiyordum"* ilâvesini yapar].

1194 A.mlf., *Takyîd*, s.99. Farklı değerlendirmeler için bkz. Koçyiğit, *Hadis Târihi*, s.26-67; Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Târihi*, s.238-248; Michael Cook, *"The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam", Arabica*, LXIV no. 4, Leiden, Ekim 1997, s. 437-530 .

1195 Burada *bilgi* Yunanca *"epistémé"* kelimesinden türeyen *"epistemology"*, *Arapça*'daki *'ilim'* kelimesini karşılamaktadır. *"Epistémai"* kelimesi ise *"ilim ve idrâk"* mânâsına gelir. Bkz. Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, s. 222,226–227. *Rosenthal*, bu kitabında *"ilim"* kelimesinin yaygın bir şekilde *"epistémé"* şeklinde çevrildiğini söyler. O halde, *'İlm'ül-Hadis'* ya da *'Ulûm'ül-Hadis*'in en güzel tercümesinin *'Hadis'in Bilgi Nazariyesi'* veyahut *'Hadis Epistemolojisi'* olabileceğini söylersek, kitâbî literatüre daha uygun bir tanımlama yapmış oluruz. *Bilgi* (*knowledge*) kelimesinin epistemolojik analizi hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Michael Huemer (Ed.), *Epistemology: Contemporary Readings*, Florence, Routledge 2002. Epistemoloji'nin tanımı ve farklı bir yaklaşım için bkz. Kenneth Ross Howe, *Closing Methodological Divides*, Kluwer Academic Publishers, Secaucus, NJ, USA 2003, s. 97 vd. Ayrıca *epistemolojiyi bilgi teorisi* (*theory of knowledge*) olarak tanımlayan sorgulama için bkz. Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, s. 298-300.

1196 *Takyîd*, s. 99.

1197 *Takyîd*, s. 100: [إذا سمعتم مني شيئاً فاكتبوه ولو في الحائط].

1198 =Özel anlamıyla Peygamber bilgisi, genel anlamda ise din ve dünyâ işlerine dâir haberler.

dır. Bu durumu, İslâmî gelenekteki *menâkıb* ve *fezâil* türüne karşılık gelen İbranî gelenekteki *Hagadda*'yı öğrenen kişinin onu duvarlara kaydetmesi olgusuyla karşılaştırmak mümkündür[1199]. Hadislerin yazılmasına muhâlif bir şahsiyet olarak lanse edilmesine rağmen Şabî': *"İlim'den* [muhtemelen hadis olmalı] *ne varsa, yazdıkların hariç, hepsini bırak, bil ki, ilmin yerinin sahîfe olması senin için daha hayırlıdır, ola ki bir gün sen ona ihtiyaç duyarsın"*[1200] şeklinde bir söz sarfeder.

Burada onun ilm'le kastettiği Peygamber bilgisidir. Zirâ, ilmin bellekte olduğu hâliyle kalması ile sayfada kalması *–insanın zaafları göz önünde bulundurulduğunda–* arasında fark vardır. Bellekte olan unutulmaya maruz iken, sayfada olan en azından gerektiği anda yazıldığı şekliyle tekrar müracaat edilmeye açıktır[1201]. Şabî'nin: *"ve leve hayrun leke min mevzı'ihi mine's-sahîfeti"* cümlesinden de, onun bilginin mutlaka yazıyla kayıt edilmesi gerektiği düşüncesinde olduğu sonucuna varmak mümkündür. Benzer şekilde Hasan el-Basrî'nin *"Bizim yanımızda üzerinde* (güvenirliği hususunda) *birleşip anlaştığımız kitaplarımız vardı"*[1202] sözünü kendisi şöyle açıklar: *"Biz, ilmi/hadisi üzerinde bir anlayış sağlayalım diye yazardık"*[1203]. Başka rivâyetlerde Hasan el-Basrî'nin, hadisi kayıt altına alan en iyi destek unsurun yazı olduğu aktarılır.

Şahsî kayıtlar bağlamında zikredilecek Said b. Cübeyr'den gelen şu rivâyet önemlidir: *"Ben İbn Abbas'ın yanında sahifeme*[1204] *doluncaya dek yazdım, sonra nalınlarımın üstüne, daha sonra da avuçlarıma yazdım"*[1205]. Bu rivâyetten, onun elinde bir sahîfenin var olduğu ve onda boş bir yer kalmayıncaya değin onu rivâyetlerle doldurduğu sonucu çıkar. *'Şahsî kayıt'* özelliği bulunan bu sahifede, yer kalmayıncaya dek doldurmuş olması, ardından ayakkabılarının üzerine, orada da yer kalmayınca avuçlarına rivâyetleri kısaltarak yazması, hadislerin rivâyeti ve korunması sürecinde onların çabalarının boyutunu gösterirken, öte yandan bu kayıtların nasıl ve hangi

---

1199 Bu hususta geniş bilgi için bkz. Mehmet Sait Toprak, *"İbranî Gelenekte "Kitâbet" Aleyhtarlığı: Yazı Karşıtlığı Paradoksu"*, *DEÜİFD*, XXV, İzmir 2007, s. 127-146.

1200 Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîd*, 100.

1201 *Unutma* ve ona dâir meseleler hakkında bilgi için bkz. Ebû'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî (ö. 597), *el-Hass 'alâ Hıfzi'l-'İlm ve Zikri Kibâri'l-Huffâz*, thk. ve notlandırma: Dr. Fu'âd Abdülmun'im, (2.baskı), İskenderiye 1993, s.31-32; Mehmet Sait Toprak, "*Nisyân'a Dâir Yazma Bir Risâle: el-Keşf ve'l-Beyân 'Ammâ Yete'allaku bi'n-Nisyân*" [الكشف والبيان عما يتعلق بالنسيان], *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVI, İzmir 2007, s. 151-161.

1202 *Takyîd*, s. 101.

1203 *Age.*, Aynı yer.

1204 Bir başka rivâyette "*sahîfetî*" (صحيفتي) yerine "*elvâhî*" (الواحي) şeklinde geçer. Bkz. *Takyîd*, s. 102.

1205 Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîd*, s. 102.

sırayla ya da ne ölçüde bir başarıyla ezberlenip –*tekrar yazıya geçirelecekse ya da temize çekilecekse*- korunduğu tartışması karşımıza çıkar. Bu tartışmaların çok farklı boyutları olmakla birlikte en önemlisi rivâyetlerin metinleşirken sıhhatli bir şekilde derlenip derlenmediği ile rivâyetin anlamının inşâında bunların rolünün nasıl ve ne şekilde tesbit edildiği meselesidir[1206].

Mâlik b. Enes'e, sika olduğu halde, aldığı hadisleri ezberlemeyen bir râvîden rivâyet etmenin hükmü sorulunca o: *"Ondan asla hadis alınmaz. Velev ki elinde güvenilir bir kitap olsa da alınmaz. Zirâ gece vakti hadislerinin arasına bir şeylerin ilâve edilmesi korkusu her zaman mevcuttur"*[1207] şeklinde cevap verir ki, bu rivâyet, tek başına *yazı*nın ilmi korumada yeterli olmayacağına delildir. Bu anlamda, yazının bağlamını bellek taşıdığından böyle bir ön şartın konulmuş olması doğaldır, diyebiliriz. İlk dönemlerde ne tek başına ezber, ne de tek başına yazıyla kayıt muteber görülmüştür. *Ezber-yazı* şeklinde bir bilgiyi muhâfaza hiyerarşisinden söz etmek mümkündür. Böylesi bir hiyerarşi ancak ilk üç asrın hareketliliği karşısında yazının anlamları gereği kadar net taşı[ya]madığı olgusuna hamledilebilir.

Nitekim Evzâî'nin sâdece yazıyla kaydedilen hadisin [kitap hâline geleni kastediyor] nursuz olduğu şeklindeki tanımlaması ve ardından ehil olmayanların eline geçmesine dâir kaygısı[1208], ezber-yazı hiyerarşisinde sâdece *ezber*'le değil, hadisin ezberle-müzâkere ve mütalâaya daha uygun olduğuna işâret etmektedir. Açıkçası hadisleri mütalaa ve müzâkereye ehil kişilerin aynı zamanda ezber işine de tâlip olmaları bunun en bâriz delilidir. Hadisler müzâkere edilirken görüşler serd edilebiliyordu ve bu görüşlere herhangi bir sınırlama getirmek gibi bir uygulama yoktu. Ne var ki, şâyet hadisler yazılacaksa, bu takdirde, görüşleri [re'y] rahat serd etmek mümkün olmayacaktı. Bunun sebebi ise hadis-rivâyetinin içerisine dâhil edilecek diğer görüşlerin hadisin öz anlamının dışında bir anlama sevkedebileceği endişedir. Bu durumda, hadisleri sırf yazmak ya da sâdece yazılı hadis veyahut rivâyetleri yazmak, serd edilebilecek görüşlere de kısıtlama getirecekti. Bu durumda iki seçenek gözükmekteydi: Ya hadisler ezber-yazı hiyerarşisiyle mütalaa edilmeye devam edecekti, yahut bu hadislere hiç bir görüş katılmaksızın sahih-sağlam-katkısız bir ri-

1206 Özellikle râvîlerin kendi ağızlarından rivâyetleri alırken nasıl davrandıkları ve onları ne şekilde aldıkları ve korudukları hadislerin metin inşâ'ı ve tenkidinde, senedin cerh ve tadîl kıstası yanında önemli yardımcı-destek bir kayıt görevi yapacaktır.

1207 *Takyîd*, s. 94 vd.

1208 *Takyîd*, s. 64.

rivâyetle yazımı olacaktı. Son durum, *-tasnîf devrine kadar râvîlerin tasarrufları hâriç zuhursa*[1209]- hadislerin şerhinin yapılmasını zaruri kılacağı ve fakihlerin görüşlerini bunlarla birlikte serd edeceği endişesi, müstakil olarak kurgulanarak doğası ne olursa olsun söz-fiil-takrîr üçlemesi kalıba alınarak yalnız *'Peygamberî Rivâyet'*e tahsis edilen kitaplar yazma geleneğini doğurdu.

Ebû Kılâbe '[Hadisleri korumak için] *yazmak, bana* [onları] *unutmaktan daha selâmetlidir*'[1210] şeklindeki sözleriyle, şahsî çabaların başlıca nedeninin hâfızaya emanet edilen bilgi'nin unutulma riskiyle karşı karşıya olduğuna dikkatleri çekmek ister. Bilgi'nin unut[ul]ma'sı ya da yok olması, şâyet bu tatbikî-tecrübî bir bilgi [*sünnet*] ise, onun *'uygulanma şartları'*nın ortadan kalkması olarak görülebilir. Şâyet bilgi, soyut-teorik bir bilgi [*hadis*] ise ve bu bilgi zihnî bir varlığa sâhipse, ya onu taşıyan zihinlerin ya da o zihinlerin teşekkül ettiği zeminin ortadan kalkmasıyla, ya yok olma riskiyle karşı karşıya kalır yahut öz/asıl anlamını yitirir. Her iki durumda da, 'bilgi' tehlikededir. İlki uygulama alanı içerisinde ve zamanla kısmî değişiklere açık ve maruz kalsa da, hayatiyetini ve öz-anlam ve espirisini taşıyıp sürdürürken, ikincisi uygulama alanı bulamadığından ve zamana bağlı olarak uzaklaşan şartlardan ötürü, metin olarak mevcut olsa da, kendi zihnî ortamı'nı ve muhâtaplarını yitirdiğinden kayıp-yok hükmüne geçebilir.

Râvîlerin zihninde taşıdıkları ezberi ve o ezberlediğini anlamayı zarurî kılan bir *'şey'* ise, bu durumda o ezber, *'tekrar'*ı icab ettirir ki, tekrarla birlikte *'anlama'*nın karşısında yer alan onu zihne yerleştirme sıkıntısı ortadan kalksın[1211]. *Ezberi*, takyid

1209 *"Doğal ve Bilimsel/Teknik Anlama"* başlığı altında Adil Çiftçi, sözkonusu *"Hadislerin hepsi birden onun ağzına, davranışına ve tasdikine götürülemezse; Peygamber örnek alınarak da olsa, onları kuranlar tarihsel veya toplumsal koşullarında konuşmuş (Peygamber'i konuşturmuş), yapmış (Peygamber'e yaptırmış) ve kendi kültürlerinin bazı unsurlarını onaylamıştır (Peygamber'e onaylatmıştır)"* şeklindeki sözleriyle, *'anlama'* ve *'anlamlandırma'*nın özelde hadis metinlerinde elimizde tamamen lafzı Hz. Muhammed'e âit bir metin olmaması sebebiyle *"öznelerden metin(ler)e geliş süreciyle"* anlamlandırmanın Hadislerde *"tek başlarına metin(ler)"* değil *"anlayan özneler ve metinler"* şeklinde ele alınmasının zârurî ve basit olduğunu dile getirir. Bkz. A.mlf., *Bilgi Sosyolojisi ve İslam Araştırmaları: Bir Sosyal Bilimler Felsefesi Çalışması*, Ankara Okulu, Ankara 2009, s. 90-91.

1210 *Takyid*, s. 103. Ayrıca bkz. *Câmi'u Beyâni'l-İlm*, I, 72.

1211 *Takyid*de el-Halil b. Ahmed: *"Ne duyduysam yazdım ve ne yazdıysam da ezberledim ve neyi ezberlediysem de illaki ondan yararlandım"* derken (*a.g.e.*, s. 114-115): İlk olarak, onun duyduklarını (*semâat*) yazıyla kayd etmesi/yazması; ikinci olarak yazıya geçirdiklerini ezberlemesi; üçüncü olarak ezberlemiş olduklarından faydalanması yani uygulaması söz konusu edilebilir. Sâdece duymak değil, duyduktan sonra yazmak, sâdece yazmak değil, yazdıktan sonra yazdıklarını bellemek, sâdece papağan gibi tekrarla ezberlemek değil, ezberlediklerini [belki öğrendiklerini] uygulamak ve tecrübe etmek esastır. Bu sıralamada, uygulama ya da tecrübe etme, son evrede, aldıklarını anlama ve onların içeri-

ve teyid eden *tekrar* ise, *'tekrar'* edilenin *muhâfazası* sâdece lafzen değil, şartlarını havî mânâsını taşıyan zihnin onun yorumuna zaman[l]a katkı yapmasıyla ancak sağlanabilir. Ezberle birlikte başlayan ve taşıdığının ağırlığının farkına varan '*taşıyıcı-râvî* [*hâmil-i fıkh*], taşıdığının ne olduğunu *anlama* çabası içine girince, kendince şâyet rivâyetı '*duymak*'la almışsa, duyduklarını ses ve şekil açısından bağlamla birleştirerek hatırlamakla zihnine anlamlı bir sûrette bağlamıyla birlikte yerleştirmeye başlar. Yok, eğer, başkasının duyduğuna ait bir duyu '*haber*' ise, o zaman, o duyduğunu ona anlatan râvînin, duyduklarına kendi yorumunu katıp katmadığını, bir kelime dahi olsa gerçeği aşan ya da gerçeğin anlamını tam ver[e]meyen bir eksikliğin olup olmadığını sorgulayacak ki, işte o zaman, kendisine ulaşan '*bilgi*'yi anlama ve yorumlama sürecine girebilsin.

Râvînin kendisi, Peygamber'in bir fiiline dışarıdan tanıklık etmişse, tanıklığın kendisiyle bağı olup olmaması ölçüsünde anlatacaklarının anlam-içeriği ve öznel ve nesnel yorum[lama] değeri değişir belki de farklılaşır. Şâyet tanıklık, birebir râvîyle ilgili ise, râvînin kendi durum ve şartlarını nasıl anlattıkları ile buna tanıklık eden ya da olaya müdâhil olan başka râvîlerin tanıklıklarıyla ne ölçüde uyuştuğunu ya da zıtlaştığını ve paradigmanın nasıl bir şekil aldığını bu sâyede seyretmek mümkün olabilir. Hadislerin '*arkaplan şartları*', hem hadislerin anlamı ve yorumu meselesiyle, hem de bu anlam ve yorumu hazırlayan '*şartları anlama*'yla ilgilidir.

Tabiûndan bazılarının karşılarına çıkan ve çözüm yolu bulamadıkları problemlere cevap aramak yahut merak sâikiyle henüz hayatta olan ashâba gelip, Peygamber'in süneni[1212] ve siyeri hakkında sorular sorarak[1213], onlardan duyduklarını kayda geçirmeleri[1214], sahâbe asrında yazıya geçirilme imkânı ya da gereği duyulmayan veya gerçekte özel bir şekilde sorulmadığı müddetçe şahsî bir tecrübe olduğundan kayıt altına alınmayacak kimi önemli ayrıntıları bize kadar ulaştırmıştır. Çoğu bilgilenme amaçlı olarak ya da râvînin unuttuğunda müracaat edeceği ve karşılaştıracağı

ğine nüfuz ederek yorumlamayı zaruri kılar.

1212 Arif Ulu, *"Tâbiûn'un Sünnet Anlayışı"*, *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl 2, Sayı 2, Güz 2007, Ankara, s.57 vd., ve sünnet ifâdesini kullanımları için bkz. a.g.mlf., *Tâbiûnun Sünnet Anlayışı*, (basılmamış doktora tezi), Ankara 2004, s. 89-108. Ayrıca sünnetin kavramlaşma süreci hakkında geniş bilgi için bkz. İshak Emin Aktepe, *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, s. 25-66.

1213 *Takyid*, s. 104.

1214 Bkz. Ağırman, "*Hadis Edebiyatının İntikâl Safhaları ve Kitâbet Meselesi*", *CÜİFD*, VI/I, s. 155-168.

kayıt olarak şahsî gayretlerle tutulan bu özel notlar [סימנים *'sîmanîm*[1215]= *hypomnema*], sonraki zamanlarda hadislerin tedvîni sürecinde ve hatta sonrasında metinlerek kitap hâline geldiği tasnîf döneminde önemli bir hazîne[1216] görevini ifâ etmişlerdir.

Buna dâir kimi ipuçlarını taşıyan şu rivâyet dikkat çeker: Abdullah b. Muhammed b. Akîl b. Ebî Tâlib'in *"Kendisiyle birlikte Muhammed b. Ali Ebû Cafer ve Muhammed b. el-Hanefiyye olduğu halde Câbir b. Abdullah'a gittiklerini ve ona Allah'ın elçisinin sünneti ve namazı hakkında soru sorduklarını ve ondan bunları yazdıklarını ve öğrendiklerini*[1217] anlattığı rivâyette, sırasıyla şu hususlar göze takılır: İlki, birkaç kişiyle birlikte Peygamber'in yakınında olan bir sahabîye gitmeleridir ki, bu da bize o dönemde böyle sorma ve öğrenme gelenek ve metodunun geliştirildiğini gösterir. İkincisi ise, metinde geçen *"süneni resûlillah"* ve *"salatihi"* kayıtlarıdır ki, burada namazla ilgili uygulamalı bir hususla, sünenlerin ayrı bir kategoride zikredilmesidir ki, sünenlerin ne olduğu sorusu başta ilgi çeker[1218]. Süneni Resûlillah'ın yazılması ve namazının öğrenilmesi, *sünen*'in sâdece hadislerden ibâret olan bir kayıt olmadığı aynı zamanda bir nevi anlama şekli olabileceği fikrine bizi götürür. Metinde sırayla *"ondan yazardık"* [*fe-nektûbü 'anhû*] ve *"ondan öğrenirdik"* [*ve-neta'allamu minhû*] kayıtlarıdır ki,

---

Sîmanîm: Rabbanî gelenekte Rabbi (hoca)'nin sözlerini yahut rivâyetlerini belleklerinde tutmalarına ve hatırlamalarına yardımcı olacak şekilde talmid (talebe) tarafından tutulan kısa-hatırlatıcı-sözün tamamına delalet edici [tarafe'l-hadis] hâfızaya destek için tutulan notlar-not defterlerine verilen isimdir.

Hadis rivâyetinde râvîlerin, hâfızalarındaki rivâyetlerin sıhhatine dâir endişe duyduklarında hâfızalarında olanlarla karşılaştırmak amaçlı evlerinde müracaat için sandıklarda saklı tuttukları kimi rivâyetlerin yazılı olarak tutulduğu varaklar, İbranî gelenekte, Sinagogların ambar, mahzen ya da depolarında gizli tutulan rabbanî responsalar, akitler, özel mektuplar vb. daha pek çok bilgi malzemesinin saklandığı "Genizah"larla [גניזה] mukayese edilebilir. Bu hususu karşılaştırma konusu yaptığımız bir çalışmamız hazırlanma aşamasında olduğundan burada detaya girilmemiştir. Geniza hakkında kısa bilgi için bkz. Steven Fine, *Sacred Realm: The Emergence of the Synagogue in the Ancient World*, New York: Oxford University Press,1996; Franz Kobler, *Treasury of Jewish Letters: Letters from the Famous and the Humble,* vol. 1, New York: Farrar, Straus-Young,1953; Lawrence H. Schiffman, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls: The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran,* New York: Jewish Publication Society,1994; Sara Karesh-M. M. Hurvitz, *Encyclopedia of Judaism,* Facts on File Pub., New York 2006, s.170-171; Abraham Meir Haberman, *EJd*, "Genizah", VII, s. 460.

Takyîd, s. 104

Dârimî'de "Güvenilir Kişilerden Hadis Alma" [Bâb: Fi'l-Hadis 'ani's-Sikât] başlığında Muğîre, İbrâhîm'in: "İnsanlar ondan hadıs almak için geliyorlardı, onun namazına, sünnetine [burada sünnet, anlama ve uygulama olarak alınabilir] ve hâl ve hareketine [hey'et'e bu anlamı verdik] bakarlardı" [bkz. 427 numaralı rivâyet] şeklindeki sözlerini nakleder. Muğîre'nin aktarımında kaydeğer olan husus "*salât*", "*sünnet*" ve ilâveten "*hey'et*" kelimelerinin farklı bağlamlarda kullanılmasıdır. Bkz. Dârimî, *Sünen*, Mukaddime, Bab:38, nu: 426-429, s. 93-94.

bunlar kısmen az önce bahis konusu ettiğimiz soruya yanıt verir gibi. Eğer ilkini sordukları *Câbir*'in hâfızasında kalan Peygamber dönemi olaylarına dâir olaylar hakkında ise, bu durumda yazma işi bu olayların şahsî kaydına işâret eder. İkincide kullanılan taallüm (*öğrenme*) ise, yazılı notlarla aktarılamayacak denli detaylı ve uygulamaya dayalı olmalı ki, yazma eyleminin dışında tutulmuştur ve değeri tartışma götürmez.

Yahya b. Sa'îd'in Abdullah b. Dînâr'dan naklettiği: "Ömer b. Abdülazîz, Ebûbekir b. Hazm'a bir mektupla: *"Resulullah'ın hadisi veya geçmişteki bir sünnet [öncekilerin uygulaması olabilir] ya da Amre'nin hadisinden ne varsa gözetleyerek dikkatle bakıp araştır ve onu yaz, zirâ ben ilmin yok olmasından ve âlimlerin de gideceğinden korktum"*[1219] rivâyetinde; *"hadîsi resûlillah"* [farklı bağlamlarda sireti resulullah[1220] ve siyeri resulullah tarzında geçer ki, bu bir anlamda peygambere özgü söz, tutum ve eylemler olabilir], *"sünnetin mâziyetin"*[1221] ve *"hadîsi Amre"*[1222] ifâdelerinin, kısmen de

---

[1219] *Takyid*, s. 104; Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*, XIV, s. 34, nu: 5378. Ali b. El-Medînî de Süfyân'dan : "Aişe, el-Kâsım ve Urve'nın hadisı" şeklinde bir ilâveyi aktarır.

[1220] Bkz. A'zami, *İslam Fıkhı ve Sünnet*, s. 57-58.

[1221] Özafşar'ın Mâlık'in sünnet kavramını değerlendirmesinde kimı ipuçlarını yakalamak mümkündür. Şöyle ki: "Hadis ile sünnet aynı şey değildir. *Hadis, sünnet*'in elde edildiği kaynaklardan birisidir. Ancak, yegâne kaynağı da değildir. Mâlik'e göre, *sünneti* belirlerken kullandığı rivâyetin, *merfû', mevkûf ya* da *maktû'* olması, *müsned, mürsel veya munkatı'* bulunması da son tahlilde önemli değildir. Bu bakımdan rivâyetler, fıkhî değerleri itibariyle eşit etkiye sâhiptirler. Bunlar arasında yapılacak tercihin kriteri; fakîhin benimsediği temel fıkhî prensipler ve kendine özgü zihin yapısıdır. Hatta *sünnet*in kaynağı her zaman bir rivâyet olmak zorunda da değildir. Bazen süregelen bir *uygulama*, bazen toplumun veya ulemanın ittifakı, bazen kişisel yorum, dahası bazı kereler kıyas ve içtihad da *sünnet*in dayanağı olabilmektedır. Bu da Mâlik'in kullanımında *sünnetin* statik bir espri olmaktan çok, dinamik ve her zaman üretilebilen canlı bir fıkıh düşüncesi olduğu anlamına gelir. [Sünnet], kaynağını ise, en genel anlamda dînin teorik kaynağını temsil eden teorik materyaller ile, o materyallerin uygulanma sahnesi olan hayatın pratiğinden ve bu ikisi arasında kurulan dengeden alır." Bkz. M.E. Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s.338. Buna göre, *"sünnetin mâziyetin"* [سنة ماضية] ifâdesi, söz olarak hadisin, uygulama olarak sünnetin aslında geniş bir anlam alanı'nın olduğuna işâret etmesi bakımından son derece can alıcı bir husustur. Çünkü, geçmişteki bir sünnet veya uygulamanın yazıyla kayıd altına alınması talebinin resmî bir halde sunulması, ileride ortaya çıkabilecek bir takım içinden çıkılmaz meselelere mesned teşkil edebileceği ya da en azından kıyas edilebileceği düşüncesiyle olabileceği gibi, Ömer b. Abdülaziz tarafından özellikle şahısların da belirtilerek (*tasrîh*) kayıd altına alınması kaynaklık ve tesbit sorunu açısından düşünülmüş olabilir.

[1222] *Takyîd* 106'da *"sünneti ev hadisi Amre"* şeklinde farklı bir rivâyette "ilmin [hadis-sünnet] ortadan kalkması ve âlimlerin [hadisleri ve süneni taşıyanların] yok olması" bağlamında zikredilir. Burada "sünneti ya da hadisi Amre" şeklinde bir kullanım 'Amra bint 'Ubeydullah b. Ka'b b. Mâlik (ö. 106)'in şahsî kayıtları derleme ve toplamada üstlendiği göreve işâret etse gerek. Sezgin'in Goldziher'in bu hadislerin tedvînine dâir değerlendirmesi için bkz. *Buharî'nin Kaynakları*., s. 59-61'da. Rivâyet için ayrıca bkz. Buharî, *Sağîr*, s. 105; Darimî, *Sünen*, I, 126.

olsa bu şahsî kayıtların değerini açıklamada yardımcı olacağını düşünmekteyiz. Şöyle ki: Burada *"hadîsi resûlillah"*[1223] ifâdesi Peygamber'in bir takım hususlarda söylediği sözleri, *"sünnetin mâziyetin"* kavramının ise Hz. Muhammed'in veya ashâbın geçmişteki ya da geçen uygulamaları, *"hadîsi Amre"*'nin de Amre'den rivâyet edilen hadis ve ashabın uygulamaları olduğu sonucu çıkarılabilir[1224].

Bir başka anekdotta Abdullah b. Muhammed b. Akîl, Ebû Cafer'le birlikte sık sık Câbir b. Abdillah'a gittiklerini ve yanlarında *"içine yazı yazdıkları levhaları"* [معنا ألواح نكتب فيها =Ma'anâ elvâhun nektubu fîhâ] olduğunu anlatır. Rivâyette *"üzerine yazı yazılan levhalar"* yerine –(ki burada *"üzerine"* kelimesini " 'alâ " edâtı karşılar)-, "içine yazı yazılan levhalar" –(ki burada *"içine, içinde"* mânâsı " fîhâ " edatıyla karşılanır)- tabirinin seçilmesi ve *levha* yerine onun çoğulu olan *elvâh* kelimesinin kullanılması, sözkonusu şahsî kayıtların tek varaktan ibaret olmadığını bazen defter ya da sahife türü belki de daha da esnek bir tabletten bir malzemeden müteşekkil olabileceğine işâret eder[1225].

Benzer bir çabayı gösteren rivâyeti Abdullah b. Haneş şöyle aktarır: *"Ben onları, el-Berâ'nın yanında avuçlarının üzerine kamış kalemle yazarlarken gördüm"*[1226]. Burada *'avuçlarına kamış kalemlerle not tutma'* şekli düşünüldüğünde, bir avuç içerisine ne kadar rivâyetin sığdırılıp sığdırılamayacağı sorusu akla gelebilir: Kanaatimiz, burada rivâyetlerin tamamının değil, ama onların ana fikirlerini verebilecek kadar öz sembolik bir şekille ya da harflerle [belki baş, orta ya da hâtırlatıcı olan kısmı=*tarafe'l-hadîs*[1227]] kodlandığı yönündedir. Ya da yukarıda söz konusu ettiğimiz rivâyetlerde,

---

1223 "Kavram olarak hadis, sözlü olana, sünnet ise pratik olana işâret ederken, Hz. Muhammed'den sonraki dönemlerde anlam kaynaşması yaşanmış, dolayısıyla her ikisi de aynı anlamda kullanılmaya başlanmıştır. Bu nedenle tanım yapılırken çoğu zaman kelimeler birbirlerinin yerine zikredilmektedir Ancak herhangi bir şeyin sözlü olarak ifâde edilmesi demek olan hadis kelimesi, özü itibariyle sünnet kelimesinden çok farklıdır. Her şeyden evvel o, yeni ve şifahî olanı ifâde eder. Sünnet ise davranış ve davranışa özgü olandır. Sünnette esas olan bir süreci geçirmesi ve zamana mal olmasıdır". Bkz. Yavuz Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, s.152; M. E. Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 28

1224 Azami, *İslam Fıkhı ve Sünnet*, s. 142.

1225 *Takyid*, s. 104. *el-Muhaddisu'l-Fâsıl*, 4. Cabir'in sahifesi için bkz. Hatib, *el-Kifâye*, 11; İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-Kebir*, V, 344.

1226 *Takyid*, s. 105.

1227 Ortaçağ Latınce yazmalarda *"başlangıç satırı"*'na işâret eden bir metin anlamında "*incipit*" kavramı

ellerinde mevcut yazı malzemesi doluncaya dek onları yazdıkları ve sonra da yazacakları yer kalmayınca bunu ellerinin içine yazmaları da mümkündür. Bu olayı gören kişi, sâdece hadisin avuçlara yazıldığı o ana tanıklık etmiş olabilir. Bu durumda, tanıklık edenin tarifi yanlış değil, ancak eksik olma ihtimâlini taşır. Elinde kamış kalem olan birinin yanında okka ve parşömen ya da benzeri bir malzemeyi bulundurması normal bir durum olsa gerek. Bu durumda vurgu yapılması gereken husus, bu rivâyetleri yazma ve toplamada şahsî özveride bulunanların sözkonusu çabalarıdır.

2. *Şahsî Kayıtların Mâhiyeti*

Sa'îd b. Cübeyr: *"Ben, İbn Ömer ve İbn Abbas'tan akşamları hadis işitir ve onları bineğimin sırtına* [semer, eyer vs.] *yazardım, sabah olunca da bu hadisleri ancak istinsâh ederdim"* der[1228]. Şimdi, ilk olarak, bu neviden şahsî gayretlerin hadislerin muhâfazasında ne tür bir rolünün olduğu meselesinden başka, bineğin sırtına unutmamak için rastgele yazılan bu hadislerin istinsâhı esnâsında müntensihin bilerek-bilmeyerek rivâyette yapacağı değişiklikler yahut hataları göz ardı etmemek gerekir.

İbn Cübeyr'in rivâyetini temize çekerken yazıda *dittography*[1229], *haplografi*[1230] ve *homoioteleuton*[1231] türünden zihnî-görsel yanılgı kategorilerinden birine düşme ih-

böyle pratik hatırlamaya yardımcı olsun diye tasarlanmış olmalı.

1228 Takyid, s.102. Bir başka rivâyette ise "Ben İbn Ömer ve İbn Abbas'la birlikte yolculuk yaparken, her ikisinden hadıs işitirdim ve işittiğim hadisleri bineğimin sırtına yazardım, bineğimden indiğimde de onları temize çekerdim" kaydı geçer. Aynı eser, s. 103.

1229 =Yanlışlıkla bir kelimenin, deyimin yahut harf terkiplerinin tekrarı. Bkz. M. M. el-A'zamî, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'ân Tarihi: Eski ve Yeni Ahit ile Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, s. 303-304. Ayrıca Salahattin Polat, Metin Tenkidi adlı eserinde bunu *kasıtsız hatalardan karıştırmadan kaynaklanan hatalardan* "Yanlışlıkla, harf, hece ve kelimlerin tekrarı" olarak niteler. Bkz. a.mlf., s.255.

1230 =Çift harfli bir kelimede yanlışlıkla bu harflerden birinin ihmâl edilmesi. Arapça düşürme anlamında isqât (اسقاط) kelimesi de bu hata türü için kullanılır. Bkz. Adam Gacek, *Arabic Manuscript Tradition: A Glossary of Technical Terms and Bibliography,* Brill, Leiden 2001, s.70; Willem F. Smelik, "Trouble in the trees.." (ed. Reenen, Piet van), *Studies in Stemmatology II* içinde, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, 2004 s. 172.

1231 =İki kelimenin sonu aynı olduğunda müstensihin aradakileri atlayarak birincisinden ikincisine atlaması. W. Ong, bu kusuru "...elyazması kopya ederken yazıcının sözü bağlayan cümlecikten aynı cümleciğin başka bir yerdeki tekrarına atlayışı ve aradaki sözleri unutması..." şeklinde izah eder. Bkz. *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s. 81-82. Kitabın orijinalinde şöyle geçer: "errors of the same sorts found in manuscript copying, such as those produced by *homoioteleuton* –a copyist (or oral performer) skips from one occurrence of a concluding phrase to a later occurrence of the same concluding phrase, leaving out the intervening material". Bkz. *Orality & Literacy: The Technologizing of the Word*, Florence, KY, USA: Routledge, 1982, s. 78.

imali oldukça yüksektir. Bu açıdan üzerine yazı yazılan malzemenin mâhiyeti önem arzeder hâle gelebilir.

Bu durumda, İbn Cübeyr tarikinden gelen rivâyetlerin, sözkonusu şahsî bilgi göz önünde bulundurulduğunda ne tür bir 'sıhhat şart[lar]ına tâbi tutulacağı Hadis İlimleri'nin bir başka uğraşısı olacaktır. İbn Cübeyr, İbn Ömer ve İbn Abbas'tan duyduğu hadislerin kaç tanesini ya da ne kadarını sahîfesine yazdığı ve bu yazdıklarından nereye kadarını nalınına ve ne kadarını ayakkabılarına yer kalmadığından yazmak zorunda kaldığı ve bineğinin sırtına yazdıklarının nasıl sabaha dek muhâfaza edildiği[1232] şeklindeki tereddütler meselenin farklı boyutlarıyla alakalıdır.

Acaba, İbn Cübeyr, yazdıklarını istinsah ederken ya da ezberlerken bir hata yaptı mı yahut rivâyeti eksik bıraktı mı? Yazdığı şahsî not tarzındaki rivâyetler hatırlatıcı görevini ifâde eden hadisin bir tarafı ise, o zaman hadisin birleştirilmesi ve bir bütün hâlinde tek rivâyet olarak bir sahifede yer alması hangi sıhhatli şartlarla sağlanabildi ya da sağlayabildi mi?. Akşam binek sırtında yapılan bir kayıt, yazının işlek olmadığı bir zamanda, dilbilimsel açıdan ne gibi hataları acaba ardında bıraktı.

Yazının bütün halleri bir yana bırakılırsa, İbn Cübeyr, rivâyetleri tam olarak mı aldı, yoksa kısaltma yaparak duyduklarını şahsî not olsun diye kendisi için mi kaydetti? Hasan el-Basrî'nin *"hadisleri insanlar için yazdığı ve onlara arz ettiği"* şeklindeki ifâdesi, hadislerin yazımında akademik nitelendirilecek bir kaygının herkesçe taşınmadığı sonucuna bizi sevkeder.

O halde, şahsî kayıtların mâhiyeti, kaydedildikleri malzemelerin özellikleri hususu bilimsel usûllerle araştırılıp örnekler derlendiğinde, hadis külliyâtı içerisinde yer alan rivâyetlerin sıhhati ile metinlerin anlamlı inşâ'ı konusunda önemli bir yöntembilim geliştirilebilecektir. Tarihin içinde yer alan rivâyetlerin soykütüğü sâdece isnâdla değil, onları anlamlı ve canlı kılabilecek metnin tarihi ile metindeki tarihi irdelemekle mümkün olabilecektir.

3. *Şahsî Notların Kaydedildikleri Malzemeler*

Kitâb, *nüsha*, sahîfe, *risâle* vb. terimler, ilk dönemde hadislerin onları duyan ya da kaydetme

[1232] Zirâ binek tabiatı gereği yere sürünür, duvara sürtünür, yatar vs. Bu durumda, İbn Cübeyr'in bineğin sırtına yazdığı yazıda meydana gelen deformasyonları nasıl ezberiyle tekrar inşâ edebileceği gibi sorularlar da gözardı edilmemelidir.

işini üstlenen kişinin yanında bulundurduğu tertibli-tasnîfli olmayan ve çoğunlukla birkaç sayfadan müteşekkil şahsî kayıt malzemeleri için kullanılmıştır. Başta geçen *kitâb* kelimesinin kimi yerlerde "*kütüb*" ve "*mektûb*" şeklinde kullanıldığına da rastlamak mümkündür. *Nüsha*, hadislerin ya da bir bilginin yazılı bir aslından kopya etme işinden türetilmiş bir kelimedir. Muhaddisler bazen sahîfe ve nüsha kelimelerini aynı anlamada kullanmışlardır. Muhtemelen nüsha, bir başka yazılı kaynağın istinsahı demek iken, sahîfe ve suhuf, yazılı bir metni bir sayfaya geçirmek anlamıyla eş kabul edilmiştir. Bunların arasında şöyle bir ayırım yapmamız mümkün gözükmektedir: Nüsha, yazılı bir materyalden mevcut olanı, olduğu gibi kendi çabası olmaksızın kaydetme ve yazıya geçirmekten ibaret iken, sahîfenin, nüshaya göre daha şahsî olan ve özel bir takım kendine ait yorumları da içeren bir özelliğe sâhip olduğunu söylememiz mümkündür.

Sâhibu'l-hıfz ve'l-kitâb olan muhaddislerin yanlarında ezberlediklerinin tam metnini bulundurdukları ve *el-Asl*[1233] ya da *Usûl* adını verdikleri şahsî kayıtları vardı[1234]. Bunun dışında *elvâh*, kırtâs, *karâtîs*, kürrâse[1235], *kerârîs*[1236], sübbûre[1237] *sebbûrce*, tunûc, *tırs*[1238], tıls[1239], *kıtt*[1240], rakk, *muhrak*[1241], mecelle[1242], *micall*[1243],

[1233] İbn Başkuvâl, 'Abdurrahman b. Muhammed'i şöyle tasvir etmektedir: "O, *el-Asl* (kaynak kitabı/el altı kitabı/notu) adındaki eserini hiçbir kimseye ödünç vermezdi. Eğer biri ısrarla rica edecek olsa, o zaman bir müstensihe istınsah ve tashih ettirir, sonra onu ödünç isteyene teslim ederdi". Bkz.Azami, *a.g.e.*,s. 30.

[1234] "*Asl*: الأصل" ... Müellifin veya hocanın nüshası ile karşılaştırılarak tashih edilen, usûlüne uygun olarak sema ve imla meclislerinde toplu olarak okunan nüshalara, hocalar veya yetkilendirdiği kişiler tarafından sema', icazet ve kıraat kayıtları düşüldüğü veya müstakil icazet belgeleri verilir." Bkz Salahattin Polat, *Metin Tenkidi*, IFAV, İstanbul 2010, s. 99.

[1235] *Kürrâse*. Sahîfeden bir parçadır. Denilir ki: Sibeveyh'in kitabından bir kürrase okudum. Burada kitap birkaç kürraseden oluşur. O yüzden, tüccarın şerefi kesesinde, âliminki ise kürrâselerindedir. ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, XVI, 438.

[1236] Darimi, *Sünen*, Mukaddime, nu: 466.

[1237] Darimi, *Sünen*, nu: 492'de senedi sağlam bir rivâyette İsmail b. Eban [ahberana]▸İbn İdrîs [senâ]▸ Mehdî b. Meymûn ['an] Selm el-Alevî dedi ki: Ben Ebân'ı Enes'in yanında sübbure'ye yazarken gördüm". Burada sübbûre kullanılmıştır. Muhaddislerin bunu yanlışlıkla settûre olarak kullandıkları da olmuştur.
أخبرنا إسماعيل بن أبان ثنا بن إدريس عن مهدي بن ميمون عن سلم العلوي قال رأيت أبان يكتب عند أنس في سبورة إسناده جيد

[1238] *et-Tırs*/Tars [الطِّرْس] ise üzerinde tekrar yazı yazılmaya müsait olan silinmiş kitâb/yazının üzerine yazılabildiği malzemedir. Çoğulu etrâs ve türûs olarak gelir. Zebîdî, *Tacü'l-'Arûs*, XVI, 194.

[1239] *Tıls*: esre ile okunduğunda sahîfe anlamına gelir. Bu da yine yazılıp silinebilen bir özelliğe sâhiptir Çoğulu *tulûs* gelir. *Tac*, XVI, s. 201.

[1240] el-Kıtt (القِطّ); el-Ferrâ' "*yazılı sahîfe*" olduğunu söyler. Aynı zamanda hesap tutulan yazı kitabı anlamına gelir. Bkz. *Tac*, XX, 41.

[1241] *el-Muhrak* [المُهْرَق]: sahîfe anlamında kullanılır. Leys, bunu üzerine yazı yazılan beyaz şey olarak tarif eder. el-Asma'î, kelimenin Farsça مُهْرَة kelimesinden muarreb yapıldığını söyler. Bu, aynı zamanda ipekten mamul bir yazı malzemesi için de kullanılır. Irak'ta kırtaslara yazı yazılmadan önce yazıyı muhrak'ın üzerine yazarlarmış. *Tac*, XXVII, 19.

...[1244], *zebr*[1245], tomar[1246], *zibare*[1247] gibi adlarla da yazılı malzemeyi kaydetmeye ...yarayan malzemelerden söz etmek mümkün gözükmektedir. Bu kayıt malzemelerine ...verilen her adlandırma, bir nüansa sâhiptir.

Bir perspektif sunması açısından şunu ifâde etmeliyiz ki, hadislerin yazıya geçirilmesi yahut metinleşme süreci kısmen İbranî gelenekte Talmud'un derlenmesiyle benzerlik arzeder. Talmud tilmizleri sözlü dersi dinlerken derse dâir özel kayıtları ... *pinqasnot*'u (not defteri), gizli kişisel tomarları (*megillot setarim*), hatırlatıcı mahiyette olan varakları (*sifre zikharon*) ve hatta bazen duvarların üzerini kullanıyorlardı[1248].

Bir de Plato'nun Theaetetus diyalogunda Öklid'in şu sözlerine bir kulak verelim: "*Ben eve varır varmaz bu sohbetleri not eder; bunları hâfızamdaki şekliyle doldurur, boş kaldığımda onları yazardım ve ben ne zaman Atina'ya gidecek olsam, bu sohbetten unutmuş olduğum her bir noktayı Sokrat'a sorardım ve eve döndüğümde sohbetten yazdıklarından yanlış olanları tashîh ederdim; bu sûretle ben neredeyse konuşmanın tamamını yazıya geçirmiş olurdum*"[1249] . Öklid, Terpsion'un kendisine geçen konuşmayı anlat-

---

[1242] *Mecelle* İçerisinde hikmetin yazılı olduğu sahîfe demektir. Ebû Ubeyd: Araplar katında her kitab mecelledir. Süveyd b. es-Sâmit'in Lokman Peygamber'in hikmetli sözlerini içeren kitabını "*Mecelletü Lokman*" şeklinde nitelemesi, bu tür adlandırmaların rastgele değil, çoğunlukla içerikle bağlantılı bir adlandırmaya gidildiğini gösterir. *Tac*, XXVIII, 224. Rivâyette Hz. Muhammed'e Süveyd'in: "*Sende olan* [Kur'ân'ı kastediyor olsa gerek] *bendekinin benzeri gibi*" demesi ve Peygamberin de : "*Onu bana arz et*" demesi ve arzettikten sonra da bunu kelâm-ı hasen (güzel söz) olarak nitelemesi yazılı malzemelerin içeriğini belirleyen hususun içeriğinden bağımsız olmadığına ayrı bir vurgu yapar. Bkz. İbnü'l-Harbî, *Garibu'l-hadis*, I, 126-27.

[1243] *Takyid*, 95.

[1244] *Sicill* kelimesi kitab anlamına gelir. İsa b. Ömer el-Kufî ise sahîfe anlamına geldiğini söyler. *Tac*, XXIX, s. 179.

[1245] *ez-Zebr* [الزَّبْر] kelimesi Himyercede kitap anlamına gelir. Bir şeyi bilmek ve onun inceliklerine vakıf olmak anlamı da vardır. el-Asma'î kelimenin çoğulu zibâr olup sahîfe anlamına gelir der. *Tac*, XI, 361.

[1246] *et-Tâmûr*/et-Tûmâr [الطَّامُورُ والطُّومَارُ]: İbn Düreyd, sahîfe anlamına geldiğini söyler. Çoğulu tevâmîr'dir. *Tac*, XII, 434.

[1247] Zebr/zibâre /الطِّبَارَة /طبر/: sahîfe anlamına gelir. Bkz. *Tac*, XII, 465.

[1248] Gregor Schoeler, *The Oral and the Written in Early Islam*, (Almanca'dan İngilizceye terc.Uwe Vagelpohl) Routledge-Taylor & Francis e-Library, New York 2006 s.112-113.

[1249] Plato, *Theaetetus*, çev. Benjamın Jowett, s. 142c-143c. Diyalogun bağlamını takip için bkz. "*Euclid*. No, indeed, not offhand; but *I took notes of it as soon as I got home; these I filled up from memory, writing them out at leisure;* and whenever I went to Athens, I asked Socrates about any point which I had forgotten, and on my return I made corrections; thus I have nearly the whole conversation written down. *Terpsion*: I remember-you told me; and I have always been intending to ask you to show me the writing, but have put off doing so; and now, why should we not read it through?-having just come from the country, I should greatly like to rest. _Euclid: I too shall be very glad of a rest, for I went with Theaetetus as far as Erineum. Let us go in, then, and, while we are reposing, the servant

ması isteği karşısında sarf ettiği bu sözlerin benzerine hatta aynısına Hadis tedvîni fâaliyeti içerisinde rastlamak mümkündür. Sözlü kültürlerin vazgeçilmez malzemesi aslında bellektir. Ancak belleği takviye eden, yine onları unutulmaz kılan kayıtlardır. Bu kayıtların önemli bir kısmının şahsî çabalarla günümüze kadar ulaştığını söylemek mümkün gözükmektedir.

4. *Nitelik ve Nicelik Bakımından Şahsî Kayıtlar*

Ramahurmüzî, *"Naklü's-semâ' mine'l-Hıfz"* [Duyulanın ezberden [=ezbere] nakl edilmesi] başlığı altında *Ebû Sa'îd el-Eşacc, İbn İdrîs*'in: *"Ben ne el-A'meş'in ne Husayn'ın ne Leys'in ve ne de Eş'as'ın yanında iken* [bir rivâyet] *yazdım. Ben rivâyetleri ezberler, sonra gelir evde onları* [hâfızamdan] *yazardım"*[1250] şeklindeki haberini aktarır. Bu rivâyette; semâ yoluyla alınan rivâyetlerin 'yazıya geçirilmeden ezbere nakledilmesi' hususuna vurgu yapılır iken, *"Naklü's-semâ' mine'l-kütüb"* [Duyulanın yazılı malzemelerden (kitaplar) nakl edilmesi] başlığı altında *Ebû Hafs*'ın *Yahya*'dan aktardığı: *"Ben, Muâz ve Hâlid, İbn 'Avn'a giderdik, o* [İbn 'Avn] *da aramızda oturup rivâyet ederken, Muâz ve Hâlid bu rivâyetleri yazarlardı, ben ise (*yazmazdım*) eve döndüğümde* [duyduklarımdan aklımda kalanları] *evde yazıya geçirirdim"*[1251] şeklindeki rivâyette, rivâyetleri dinlerken duymuş olduklarını (mesmûât) o esnada kayda geçiren [*dinleyen-yazan râvî*], sâdece dinleyip (*semâ*) evine döndüğünde dinlemiş olduklarından hâfızasında kalanları ya da ezberlediklerini yazıya geçiren [*dinleyen-ezberleyen-sonraki zamanda yazan*] râvîlerin mevcut olduğuna vurgu yapılır.

Her iki gayretin bizim açımızdan değeri haiz olması bir yana; bir mecliste aynı kişiden aynı rivâyetleri, farklı şahısların dinleme esnasında yazıyla kayıt altına alanlarınki ile o meclisten ayrıldıktan sonra, evde ya da başka bir mekânda bu ezberlediklerini ya da duyduklarını kayda geçirenlerin rivâyetleri arasında anlam açısıdan az olsa da metin açısından önemli farklılıkların olabileceği âşikardır. Bunlardan en önemlisi, *dinleyen-yazan-râvî*, yazdıklarını evde hem hafızasındakilerle mukâyese edebilecek imkâna sâhip iken, sâdece *dinleyen-râvî*, evde kendi belleğinde kalanlarla

---

shall read to us. *Terpsion*. Very good. *Euclid*: Here is the roll, Terpsion (...)".

1250 *el-Muhaddisu'l-Fâsıl*, s. 605. Metnin orijinali şöyledir:
حدثنا عبد الله بن علي بن مهدي ثنا أبو سعيد الأشج قال سمعت ابن ادريس يقول ما كتبت عند الأعمش ولا عند حصين ولا عند ليث ولا عند أشعث إنما كنت أحفظها ثم اجيء فأكتبها في البيت.

1251 *el-Muhaddisu'l-Fâsıl*, s. 605. Metnin orijinali şöyledir:
حدثنا ابن البري ثنا أبو حفص قال سمعت يحيى يقول كنا نأتي ابن عون أنا ومعاذ وخالد فيخرج الينا فيقعد معاذ وخالد فيكتبان وأرجع فأكتبها في البيت.

hadis meclisinden farklı bir ortamda ve bağlamda hâtırlayabildiklerini ya da ezberleyebildiklerini yazabilecektir.

Yazı-destekli [buna şahsî kayıtlar diyebiliriz] rivâyetler, sâdece *ezbere-dayalı* rivâyetlere kıyasla metin-anlam açısından daha sağlamdır. İki ya da daha fazla hadisi birbiriyle mukayese ederken, bazen hadisi olduğu gibi yazan, sâdece orada hocadan duyduğunu kaydetme fırsatı bulurken, *dinleyen-râvî*, evde hadisi dinlediği ortamı da, anlam ve anlamaya yardımcı olabilecek şekilde rivâyetin bir kısmına ilâve edebilir. Bu tür araya sokuşturulan kayıtlar, rivâyetlerin tarihlendirilmesi, ortamı ve şartlarını deşifre edici ipuçlarını bize sunabilirler. Bu yüzden, bu kayıtlar, hadis rivâyet tarihi açısından değerlidirler[1252].

[1252] Bu konuda Darimî'nin *Sünen*'inin Mukaddime kısmında bir kitaba konu olacak derecede bol malzeme mevcut olup, konunun sınırları buna el vermediğinden sâdece burada, geçen konuların ana temaları zikredilmekle yetinilecektir: *1.*Rivâyetleri yazdıktan sonra ortadan kaldırmak (Mukaddime, nu:514, *2.*Duyduklarını ezberleyemeyenin onu yazıp evinde saklaması (Mukaddime, nu:516), *3.*Her şartta duyduklarını bineğin sırtına dahi olsa yazma ve sonra onu istinsah etme (Mukaddime, nu:505), *4.* Ömer b. Abdülazîz'in Medine halkına, ilmin yok olma endişesiyle, Hz. Peygamber'in hadislerinden yanlarında olanları yazmalarını rica etmesi (Mukaddime, nu:494), *5.* Önceki maddeye bağlı olarak Amr b. Hazm'a resmî tedvine dâir Ömer b. Abdülazîz'in direktifi (Mukaddime, nu: 493), *6.* Abdullah b. Amr'ın "*Biz Peygamber'in etrafında hadisleri yazarken*" ifâdesi (Mukaddime, nu: 492), *7.* Peygamber'in Abdullah b. Amr'ın ezberlediklerini yazması ve sağ elinden yardım alması yönündeki talebi ve Peygamberin bunu hoşgörmesi ve diğer ilgili haberler (Mukaddime, nu: 489,490, 491), *8.* Hadisin dinin ta kendisi olduğu ve onun kimden alınacağı bahsi (Mukaddime, nu: 420-439), *9.* Hz. Ömer'in Tora'nın bir nüshasıyla Peygambere gelmesi olayı (Mukaddime, nu: 440), *10.* Hammad'ın İbrahîm'den hadislerin baş kısımlarını yazması hâdisesi (Mukaddime, nu:464), (ezberlemek istediklerini yazmak), 410,417,425,426,427,437,429,331-334, 335, 336,441,448, *11.* Hadislerin yazılmasını uygun görmeyenlerin görüşleri ve ilgili bazı rivâyetler (Mukaddime, nu:456-463, *12.*Hadislerin yazıya geçirildiği kimi el-kerâris, el-mesahif ve el-kırtas türünden malzemeler (Mukaddime, nu:470), *13.*Râvinin ölümüne yakın elinde yazılı nüshayı ve şahsî kayıtları imhâ etmesi (Mukaddime, nu: 471-479 arası), *14.* Hadislerin ehli olmayanların eline geçmesi endişesiyle yazıyla kayıt altına almama ve ehl-i kitâbın düştüğü durum (Mukaddime, nu:484-487), *15.*Hadisleri yazanla yazmayanın rivâyetlerinin sıhhatı meselesi (Mukaddime, nu:481), *16.*"*Tütlâ el-mesnâ*" diye geçen bizim Yahudilerin Tora dışında kutsal kabul ettiklerini düşündüğümüz *Mişna*'sı ile ilgili hadis (Mukaddime, nu:482), *17.* Yahudilerin kutsal kitaplarını yakması, gömmesi ve suya batırmasına benzer şekilde İbn Mesûd'un Ebû Kurre el-Kindî'nin getirdiği kitabı -muhtemelen yahudî kutsal kitaplarından olsa gerek- bir leğende suyla imha etmesi hâdisesi (Mukaddime, nu:483), *18.*Peygamber'in kendi ümmetinden kimselerin başka peygamber ya da toplumların kutsal kitaplarını okumaya karşı sergilediği tutumu (Mukaddime, nu:484),*19.* Yahudîlerin Tora'yı bir tarafa bırakıp sözlü halde olan Talmud'a itibar edip, asıl metni ihmal etmeleri olgusunu ifâde eden hadis (Muk., nu: 486), *20.*Allah'ın kitabının dışında duyulan hiçbir şeyin yazılmaması şeklindeki İbn Mesûd rivâyeti (Mukaddime, nu:487), *21.*Bütün duyduklarını yazan Abdullah b. Amr'la Ebû Hureyre'nin hadis sayısı hakkındaki değerlendirmesi (Mukaddime, nu:489), *22.*Hadis talebesinin yazdığı rivâyetleri ve şahsî notları hocaya arz edip, hoca tarafından teyid ettikten sonra saklaması (Mukaddime, nu:500-502), *23.*Binek sırtına, sayfa dolduktan sonra ayakkabıya, avuçlara, duvara hadis yazma (Mukaddime, nu:505,506,507,509, 514) [...].

5. Metin ve Anlam İnşâsında Şahsî Kayıtların Rolü

Hadislerin büyük bir çoğunluğu mânâ ile rivâyet edilmiştir[1253]. Mânâ ile rivâyet de şifahî-sözlü rivâyetin özel bir tarzı olarak kabul edilebilir. Rivâyet asırlarında hadislerin sözlü olarak nakli, rivâyetlerin metin ve anlamlarını esnek tutmayı başarmış gibi görünmekle birlikte, bu sözkonusu seyyâliyetin dördüncü asırdan sonra hız kesmesine bağlı olarak rivâyetlerin metin ve anlam inşâ'ında kısmen de olsa zorlukları ardında bıraktığı âşikardır.

Hadislerin anlam olarak aktarılmasının arkaplanında, rivâyet esnasında bunların uygun şekil ve şartlarda yazıya geçirilememesi yatar. Ancak, her ne kadar rivâyetler, hâfızası kuvvetli râvîler tarafından ezberlense de, bu ezberleme işinin Peygamber asrında ne kadarının gerçekleştiği tartışmalıdır. Peygamber asrının rivâyet malzemelerinin toplandığı tedvîn dönemi, şahsî kayıtların önem kazandığı bir safhadır[1254]. Zirâ, herkes yanında mevcut hadis malzemesine dâir ne varsa, bilgiyi yitirme [*Peygamber bilgisi*=sünnet/hadis] ya da kaybetme korkusuyla koruma altına almıştır[1255].

Hadisleri değişik meclislerde dinleyen ve bu dinlediklerinden bazı kesitleri yazanlar olduğu gibi, bu rivâyetlerden tamamını kaydeden râvîler de vardı. Bu râvîlerin yanlarında bulunan rivâyetleri hangi meclislerde, kimlerden, nasıl ve nerede dinleyip aldıkları ile ilgili ayrıntılar, düzensiz ve dağınık da olsalar, bu rivâyetlere dâir parçaları birleştirmede ve anlamlı bir bütün oluşturmada yardımcı olacaktır[1256]. Düzensiz bir şekilde kaybolma endişesiyle konu birliği gözetilmeden bir araya getirilen [tedvîn] bu dağınık malzemelerin tasnîf asrıyla birlikte konularına [*âle'l-ebvâb*] ve şahıslara göre [*âle'r-ricâl*] tertibine geçince, arada mevcut olan kopuklar ve eksiklikler fark edilmiş ve bu rivâyetlerin telif ve telfikine dâir metodlar ve eser türleri geliştirilmiştir.

6. Sağlam Metin İnşâsında Şahsî Kayıtların Rolü

Azamî "*Muhaddisler, hadislerin ezberlenmesi ve yazılması esnasında olabilecek tabiî hata ve yanlışlıklara karşı özel önlemler almalarına ve bizzat kendileri, yazdıklarını de-*

1253 Bkz. İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Usûlü*, s. 66.
1254 Bkz. Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s.15-21.
1255 Tedvîn dönemi faaliyetleri hakkında bilgi için bkz. Yunus Macit, *Ömer b. Abdülaziz'in Hadis Kültüründeki Yeri*, Din ve Bilim Kitapları, Samsun 2006, s. 168-221; Yavuz Ünal, *a.g.e.*, s. 167-178.
1256 Böylesi bir yöntem tesbiti ve teşekkülü çabasını, Hadis literatürü içerisinde *mu'cem-meşyaha, fehrese, müfehres, fihrist* ve *bernamec-berâmic* gibi adlarla oluşan eserleri tedkikle elde etmek mümkün olsa gerek.

...mlı kontrol edip öğrencilerine de aynı şekilde yapmalarını tavsiye etmelerine rağmen, hata ve yanlışlıklar hadis literatürünün bünyesine kaçınılmaz bir şekilde girmiştir. Kâtipler hata yapmış, hafızalar zayıflamış ve bile bile hadis uyduranlar ortaya çıkmıştır" şeklinde değerlendirme yaptıktan sonra hadislerin doğruluk testinin üç aşamasını sıralar. 1) *Râvînin Karakteri*, 2) *Metinlerin Mukâyesesi* ve 3) *Aklî Tenkid*idir[1257]. Burada, hepsi biribirinden farklı şekillerde değere sâhip olmaları bir yana, konumuzu ilgilendiren kısmı *"Metinlerin mukâyesesi"* meselesidir.

Hadisler hayatın içinde kendiliğinden gelen bir söz, olay yahut tanıklığın metinleşerek bize kadar ulaşmış bir anlatısı ise, bunların çeşitli râvîlerce aktarılması ve anlatılmasında her bir rivâyetin farklı detaylarının olacağı, bir râvînin gözden kaçırdığı, unuttuğu, atladığı, dikkatini çekmediği için anlatmadığı/aktarmadığı, unuttuğu yahut muttali ol[a]madığı bir şey/ayrıntı, aynı hadisi aktaran/anlatan başka bir râvî için hayatî bir önem taşıyabilir. Bu durumda, farklı rivâyet tariklerinin bir arada mülâhaza ve müzâkere edilmesi [*cem*ᶜ*-te'lîf*], hem hadis metinlerinin sağlam inşâ'ına hem de anlamın rahatça ortaya çık[arıl]masına yardımcı olacaktır.

Semâᶜ yoluyla elde edilen sözlü rivâyetler söz konusu olduğunda şahsî kayıtlar ayrı bir önem kazanır. Bir tek râvînin aktardığı rivâyetin müphem ve eksik kalan kısımları, bir başka râvî tarafından aktarılan rivâyet fark[lılığ]ıyla tamamlanabileceği düşünüldüğünde, bu kayıtların değeri daha net anlaşılabilir. İlk anda, kendi sosyal ve dil bağlamında tamamlanmış gözüken rivâyet, - ki bu rivâyet râvînin zihninde bütün bağlamıyla yer alsa da-, zaman ve mekandan uzaklaşıp maddî ve mânevî muhâtaplarını yitirince, metinleşmiş hâliyle, söz'ün ilk anlamını taşıyıp taşımadığı sorunuyla karşılaşılır. İşte tam bu sırada, metnin sağlam inşâı, ancak mevcut metinlerin biribiriyle mukayese edilmesiyle mümkün olabilir.

Durum bundan farklı olarak, şâyet sözel metin üzerinden geçen zamanla birlikte birkaç farklı metin ortada varsa, o zaman bu farklılıkların bir arada mûlahaza edilmesiyle, ilk *sözlü* ya da *söz* haline ircâ etme gibi bir imkânı yakalama metod olarak tercih edilmelidir. Yazılı nüshaların biribiriyle karşılaştırılmaları, râvîlerin şahsî gayretleriyle ortaya koydukları bu özel notlara ve kayıtlara dayalı ayrıntılardan hareketle ancak kesinleştirilebileceğini söylememiz mümkündür. Bu karşılaştırmaların gerçekleşmesi hâlinde, hadis rivâyet geleneği içerisinde hoca-talebe münâsebeti ile

[1257] Bkz el-A'zamî, *İslam Fıkhı ve Sünnet*, s. 140.

kitaplardan rivâyet etme ya da alma usûllerinin gelişim seyri takip edilebilecektir. 'Şahıs-esâslı rivâyet' metodunun yerini 'kitap-esaslı rivâyet'e bırakmadığı bir dönemde, *"el-kitâb"* kelimesinin ne anlam[a] geldiği ile, şahıslardan ziyâde kitapların esas kabul edildiği bir zamanda *"el-kitab"*, *"el-ketb"* ve *"el-kütüb"*, *"el-asl"* ve *"el-usûl"*ün ne anlam ifâde ettikleri başka bir çalışmanın konusudur. Böyle bir çalışmanın sonuçlarının anla[şıl]ma'sı ve yorumla[n]ma'sı Hadis İlimleri'ne yeni ufuklar açacaktır.

Hz. Muhammed devrinde *"ilm'i kitâbla kayıd altına alın!"* [kayyidü'l-ilme bi'l-*kitâb*][1258] rivâyeti, *ilm*'in güvencesi olarak *yazı*'ya vurgu yapması açısından önemlidir. Burada *ilm*'in, Hz. Muhammed'in hadisi ve sünneti mi? yoksa o dönemdeki tüm uygulamaları mı yahut sâdece peygamber bilgisi ile olayların ruhuna ve esprisine tekâbül ettiği tartışma götürür bir meseledir. Bütüncül anlamda peygamber bilgisi denilebilecek bu küllî anlayış/akıl, ileride ortaya çıka[bile]cek meseleleri *Anlam[a] modeli*'nin nüvelerini taşıyacak kapasitedir. *İlm*'in hadis ya da sünnet olduğu farzedilirse, kayıt altına alma şekli *yazı* olarak karşımıza çıkar ki, bunun günümüzde anladığımız şekliyle bir *"kitap"* ol[a]mayacağı âşikârdır. Burada *"kitâb" ilm*'in destekleyicisi olan bir *'yardımcı-aygıt'*tır. Belki de bilgi'yi anlamlı kılan ve kaybolmasından korkulan anlamı'nı muhâfaza eden kısa ya da uzun metrajlı bir kayıttır.

7. Rivâyetlerin 'Anlam[lı] İnşâ'ında Şahsî Kayıtların Rolü

Şimdi bu kayıd eğer yazıyla gerçekleşiyorsa ve yazıya geçirenlerin de sözlü niteliğinden ötürü kendince bir takım ilâveler ya da eksiklerle kayd ediliyorsa, o zaman, bu farklı tariklerin diyebileceğimiz rivâyet farklılıklarının ve belki şahsî kayıtların ayrı bir yeri olsa gerek. Başta da ifâde ettiğimiz gibi, ilk anda farkına varılamayan boşluklar, o zamanın şartlarıyla dolu gibi dururken, oradan uzaklaştıkça farklı bir ortamda kendini hissetirebilir. Hatta biz, metnin bütününe sâhip olsak bile, bazen metnin öncesine, metinden önceki durumlara ya da onun şartlarına bakmamız icap edebilir.

Hadiste râvî kimliklerinin malum olması şartı ve meçhuliyetin rivâyetin sıhhatini zedelemesi meselesi bu bilgiler ışığında yeniden düzenlenmelidir. Burada söz konusu metin inşâ'ı örnekleri vermenin kitabın sınırlarını aşacak derecede olmasından

[1258] Hadisin kaynakları için bkz.Taberanî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, II,15, nu:700; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V,313, nu:26427; Hâkim en-Nîsâbûrî, *Müstedrek*, I,188, nu: 359-361; Dârimî, Sünen, I, 105, nu: 503-504; Kuzâî, *Müsnedü's-Şihâb*, I, 370, nu: 637.

kitaplardan rivâyet etme ya da alma usûllerinin gelişim seyri takip edilebilecektir. 'Şahıs-esâslı rivâyet' metodunun yerini 'kitap-esaslı rivâyet'e bırakmadığı bir dönemde, *"el-kitâb"* kelimesinin ne anlam[a] geldiği ile, şahıslardan ziyâde kitapların esas kabul edildiği bir zamanda *"el-kitab"*, *"el-ketb"* ve *"el-kütüb"*, *"el-asl"* ve *"el-usûl"*ün ne anlam ifâde ettikleri başka bir çalışmanın konusudur. Böyle bir çalışmanın sonuçlarının anla[şıl]ma'sı ve yorumla[n]ma'sı Hadis İlimleri'ne yeni ufuklar açacaktır.

Hz. Muhammed devrinde *"ilm'i kitâbla kayıd altına alın!"* [kayyidû'l-ilme bi'l-*kitâb*][1258] rivâyeti, *ilm*'in güvencesi olarak *yazı*'ya vurgu yapması açısından önemlidir. Burada *ilm*'in, Hz. Muhammed'in hadisi ve sünneti mi? yoksa o dönemdeki tüm uygulamaları mı yahut sâdece peygamber bilgisi ile olayların ruhuna ve esprisine tekâbül ettiği tartışma götürür bir meseledir. Bütüncül anlamda peygamber bilgisi denilebilecek bu küllî anlayış/akıl, ileride ortaya çıka[bile]cek meseleleri *Anlam[a] model*'inin nüvelerini taşıyacak kapasitedir. *İlm*'in hadis ya da sünnet olduğu farzedilirse, kayıt altına alma şekli *yazı* olarak karşımıza çıkar ki, bunun günümüzde anladığımız şekliyle bir *"kitap"* ol[a]mayacağı âşikârdır. Burada *"kitâb" ilm*'in destekleyicisi olan bir *'yardımcı-aygıt'*tır. Belki de bilgi'yi anlamlı kılan ve kaybolmasından korkulan anlamı'nı muhâfaza eden kısa ya da uzun metrajlı bir kayıttır.

7. Rivâyetlerin 'Anlam[lı] İnşâı'nda Şahsî Kayıtların Rolü

Şimdi bu kayıd eğer yazıyla gerçekleşiyorsa ve yazıya geçirenlerin de sözlü niteliğinden ötürü kendince bir takım ilâveler ya da eksiklerle kayd ediliyorsa, o zaman, bu farklı tariklerin diyebileceğimiz rivâyet farklılıklarının ve belki şahsî kayıtların ayrı bir yeri olsa gerek. Başta da ifâde ettiğimiz gibi, ilk anda farkına varılamayan boşluklar, o zamanın şartlarıyla dolu gibi dururken, oradan uzaklaştıkça farklı bir ortamda kendini hissetirebilir. Hatta biz, metnin bütününe sâhip olsak bile, bazen metnin öncesine, metinden önceki durumlara ya da onun şartlarına bakmamız icap edebilir.

Hadiste râvî kimliklerinin malum olması şartı ve meçhuliyetin rivâyetin sıhhatini zedelemesi meselesi bu bilgiler ışığında yeniden düzenlenmelidir. Burada söz konusu metin inşâ'ı örnekleri vermenin kitabın sınırlarını aşacak derecede olmasından

---

[1258] Hadısın kaynakları için bkz.Taberanî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, II,15, nu:700; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V,313, nu:26427; Hâkim en-Nîsâbûrî, *Müstedrek*, I,188, nu: 359-361; Dârimî, Sünen, I, 105, nu: 503-504; Kuzâî, *Müsnedü'ş-Şihâb*, I, 370, nu: 637.

gürü, konunun teorik çerçevesinde hadisin problemlerine bakılarak konu somutlaştırılacaktır. Yukarıda anlattıklarımızın teyidi sâdedinde tâbiûndan Eyyûb es-Sahtıyânî "*Hocasının hatalarını öğrenmek isteyen talebenin, diğerleriyle birlikte olması gerektiği*"ni ifâde eder ki, bir tek rivâyetin duyumunun yeterli olmadığına vurgu yapar[1259]. Benzer bir uygulamayı İbnü'l-Mübârek'in şu sözleriyle yakalamak mümkündür: "*Bir kimsenin sahîh bir metni elde etmesi için, farklı âlimlerin sözlerini biribiriyle mukâyese etmesi gerekir*"[1260].

Konuyu daha geniş bir açıdan görmek ve anlamak adına şu anekdot önemlidir: "*Muhammed b. İbrahim b. Ebî Şeyh der ki: Yahya b. Ma'în, Affan'a, Hammâd b. Seleme'nin kitaplarını* [kütüb] *kendisinden dinlemek için* [li-yesma'a minhû] *gider. Affan, ona: Onları kimseden dinlemedin mi? diye sorar. O da: Evet, bana bunları Hammâd b. Seleme'den alan 17 kişi rivâyet etti. O da bunun üzerine: Allah'a and olsun ki, ben sana bunları tahdîs etmedim, bu ancak olsa olsa bir vehimdir, dedi. Ardından ben Basra'ya gidip et-Tebûzekî'den bunları dinledim. Sonra o bana: Basra'ya git ve Musa b. İsmail'den bunu dinle, dedi. O da: Peki, dediğin gibi olsun. Basra'ya gidip Musa b. İsmail'in yanında vardı. Musa ona: Bu kitapları kimseden sema etmedin mi? dedi. O da: Bizzat 17 kişiden dinledim, sen 18'incisisin, dedi. Bunun üzerine o: Bunu neden yapıyorsun, dedi. O da: Ben Hammâd b. Seleme çoğu zaman rivâyetleri hatalı naklediyordu, ben de, onun hatasıyla başkalarının hatasını biribirinden ayırt etmek istedim. Ve şöyle bir yol takip ettim: Ben, onun arkadaşlarının, Hammâd'ın kendi hatası olduğunu bildiğim bir şey üzerinde topluca ittifak ettiklerini görürsem, bu hatanın Hammâd'ın kendisinden geldiğini anlarım. Ve yine onların bir şey üzerine ittifak ettiklerini görsem ve onlardan biri bunların hilafına bir şey rivâyet etse, o zaman, ben sözkonusu hatanın Hammâd'dan değil, talebeden geldiğini anlarım. Ben, bu sûretle bizzat Hammâd'ın kendisinin yaptığı hata ile onun adına mal edilmiş hatayı temyiz etmiş olurum*"[1261].

1259 Darimi, *Sünen*, I, 53; Azami, *a.g.e.*, s. 141.

1260 Hatib, *el-Cami li'Ahlaki'r-Ravi*, s. 34.

1261 Ibn Hıbbân, *el-Mecrûhîn*, I, 32 :

محمد بن إبراهيم بن أبى شيخ الملطى يقول: جاء يحيى بن معين إلى عفان ليسمع منه كتب حماد بن سلمة، فقال له: ما سمعتها من أحد؟ قال: نعم حدثنى سبعة عشر نفسا عن حماد بن سلمة، فقال.والله لاحدثتك.فقال: إنما هو وهم ، وانحدر إلى البصرة واسمع من التبوذكى فقال: شأنك، فانحدر إلى البصرة، وجاء إلى موسى بن إسماعيل، فقال له موسى: لم تسمع هذه الكتب عن أحد ؟ قال سمعتها على الوجه من سبعة عشر نفسا وأنت الثامن عشر.فقال: وما ذا تصنع بهذا ؟ فقال: إن حماد ابن سلمة كان يخطئ، فأردت أن أميز خطأه من خطأ غيره، فإذا رأيت أصحابه قد اجتمعوا على شئ

Burada, rivâyetlerin ve elde bulunan notların tedkîkinde kimi metodların geliştirildiği görülmektedir. Zirâ, ikinci asrın ortalarına doğru, eldeki rivâyetler, artık içerik açısından incelenme ve anlaşılma seyrine girmeye başlamıştır. Şahsî notlar sayesinde, rivâyetlerde eksik olan hususlar, detaylar, dilsel hatalar, râvîden kaynaklanan bazı zaaflar görülmüştür. Rivâyetler arasında telifin yapılabilmesi, senedlerin mukâyesesi ve metnin anlamlı bir inşâı, ancak bu notların tam bir tasnîfinden sonra olmuştur, diyebiliriz.

8. Hadislerin Nakli ve Muhâfazasında Şahsî Notlar

Bilindiği gibi kimi sahabîler, hadisleri Peygamber döneminde, kimileri ise onları Peygamberin vefatından sonra kayda geçirmeye, yazıya dökmeye başlamışlardır[1262] Bu sahabîlerden, Yahudîlerin yaptığı gibi Tora'yı bir tarafa bırakıp kendi elleriyle yazdıkları kitaplara dadanmalarından dolayı helak olduklarını hatırlayarak, hadisleri yazmayanlar, hattâ onların yazılmasına karşı çıkanların olduğu nakledilmektedir[1263].

Bunun yanında, Peygamber'den işittikleri, dinledikleri ve gördüklerini [hadis / sünnet bilgisini] birbiriyle müzâkere edip hatırlamak, kısa notlarla onları kendi şahsî hatırlatıcı notu olarak kaydetmenin ashâbın ortak bir tutumu olduğunu söylemek mümkün gözükmektedir[1264]. Bu tutum, geliştirilip sistemli hâle getirilmek sûretiyle tabiûn döneminde devâm ettirilmiştir[1265]. Nitekim kaynaklarda, Sevrî'nin her gece yatmadan önce *Kur'ân*'dan bir sûre okur gibi hadis cüzlerini okuyup hıfzını kontrol etmesi nevinden haberlere rastlamak da mümkündür[1266]. Dolayısıyla, sahâbe döneminde olduğu gibi, tabiûn döneminde de sünnetin muhâfazası ve intikâlinde hadislerin ezberlenmeden sâdece yazı ile kaydıyla yetinilmesi hoş karşılanmamıştır. *Sevrî*'nin bu hususta: *"İlm'i (hadis'i) kağıt parçalarına emânet eden ne de kötü biridir!"* [بئس المستودع العلم القراطيس] dediği rivâyet edilir[1267]. Ancak, vesikalar

علمت أن الخطأ من حماد نفسه، وإذا اجتمعوا على شئ عنه، وقال واحد منهم بخلافهم علمت أن الخطأ منه لامن حماد، فاميز بين ما أخطأ هو بنفسه وبين ما أخطئ عليه.

1262 Örnekleri için bkz. Koçyiğit, *Hadis Târihi*, s. 41-68.
1263 Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîd*, s. 29-98.
1264 Nevzat Aşık, *Sahâbe ve Hadis Rivâyeti*, s. 180-205.
1265 A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. 34-161.
1266 İbn Ebî Hâtim, *Takdimet'ül-Cerh ve't-Ta'dîl*, I, 116; Abdulhalîm Mahmûd, *Süfyân es-Sevrî: Emîru'l-mü'minîn fi'l-hadis*, Dâru'l-Ma'ârif, (III. baskı), Kâhire 1990.
1267 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, I, 68; Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîd*, s. 58.

bize, hadislerin yazılmasını hoş karşılamamasına rağmen onun ihtiyâten hadisleri yazdığını da nakleder[1268].

Hadisin ilk muhâfaza usûllerinden biri olan ezber[1269], *'sünnet bilgisi'*nin intikâlinde yazı ile beraber hep var olmuştur[1270]. Özellikle, hicrî ilk iki asırda ezber, yazı'dan daha evlâ görülmüştür[1271]. Çünkü 'Arab yazısının tekâmülü öncesinde ezber, yazı'nın takyîd edici ve yanlış okunma ve anlamalara sebep olacak hatâlara düşmeye engel olan bir görev ifâ etmiştir[1272]. Gerek sahâbeden, gerekse daha sonraki nesillerden bazılarının hadislerin yazılmasına taraftar olmamalarının sebeplerinden en önemlisi[1273], *'hadisleri koruma arzusu'*dur. Zâten, toplumda, hadisleri yazanların yazıya güvenip ezberi ihmâl edebileceği düşüncesi bu anlayışın kuvvet kazanmasına yardımcı olmuştur[1274]. Nihâyetinde, yazının erken dönemlerde artan bir şekilde dâima ilgi gördüğü târihî bir gerçektir[1275]. Otuz kadar sahâbe ile görüştüğü rivâyet edilen Muâviye b. Kurre'nin (ö.113/731) *"Bildiklerini yazmayanın ilmi, ilim sayılmazdı"*[1276] sözleri, yazı'nın *'ilmî teâmül'* olarak, tâbiûn devrinde kazandığı önem ve gördüğü ilgiyi açıkça dile getirmektedir. Bu anlayışın ürünü olarak ilk dönemlerde meydana getirilen ve elden ele, dilden dile sonraki kuşaklara aktarılan cüzler ve sahîfeler, hem yazının, hem de yazıldıkları dönemin şâhididirler[1277].

Hadislerin Hz. Muhammed'den rivâyet edildiği şekliyle aktarılması hususunda, genelde ilk zamanlardan beri muhaddislerin titiz davrandıklarını söylemek mümkündür[1278]. Öncelikle sahâbîler, Hz. Muhammed'e ve hadislerine verdikleri büyük önem sebebiyle, onları sâdece ezberlemek ve yazmakla yetinmemişler, aynı zamanda sünneti hayatlarının içerisine çekip canlı kılmışlar ve yaymaya da gayret göstermiş-

---

1268 Hatîb, *a.g.e.,* a.y.

1269 A'zamî, *Dirâsât,* 71-83.

1270 Hatîb, *a.g.e.,* s. 64 vd.

1271 Hatîb, *a.g.e.,* s. 57.

1272 A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı,* s. 165-166.

1273 Yaşadıkları coğrafyada karşılaştıkları Yahûdî ve Hristiyan din bilginlerinin durumunu gören sahâbîlerin ileride Müslümanların Kur'ân'ın dışında yazdıkları metinlere istinâd edeceği kaygısı buna bir sebep olarak zikr edilebilir.

1274 İbn Hacer, *Feth'ül-Bârî,* I, 168.

1275 Hatîb, *Takyîd,* 72 vd.

1276 Dârimî, *Sünen,* I, 134, nu: 496.

1277 Ali Akyüz, *Saîd b. Mansûr'un Musannefi'nin Yeniden İnşâsı,* s. 40. Geniş bilgi için bkz. A'zâmî, *Dirâsât,* 92-323.

1278 İbn 'Abdilberr, *Câmi'u Beyâni'l-'İlm,* I, 94-98; Ebû Hayseme, *Kitâbü'l-'İlm,* s. 134-141; İbnü's- Salâh, *Ulûmü'l-Hadis,* s.195-212; İbn Kesîr, *el-Bâ'isü'l-Hasîs,* s. 72-80.

lerdir. Sahâbîler, hem hadisleri nakletmeyi teşvik eden nassların etkisiyle, hem de Resûlullah'ın söylemediği bir sözü ona isnâd korkusuyla, ilm'i taşıma (*tahammülü'l-'ilm*) görevlerini titizlikle yerine getirmişlerdir[1279]. Hadis nakli konusunda gösterilen bu titizlik, aynı şekilde ileriki zamanlarda da, bir bilim sistematiği içerisinde geliştirilerek devam ettirilmiştir[1280].

Hazret-i Peygamber'in, kendisinin bir muallim olduğunu[1281] söylemesinden, onun gâyesinin, sâdece öğreteceklerini ezberletmek olmadığı, bilakis fiile dönüşecek bir süreç geliştirmek olduğu anlamı çıkarılır. Peygamber'in ashâbı titizlikle takip ettiği ve onları eğittiği malumdur. Buna karşılık, ashâb da, onun her yaptığını ve söylediğini en ince ayrıntısına varıncaya kadar hâfızasına kazıyıp, mümkün olduğu anda onu uygulayıp, aktarmayı vazife edinmiştir[1282]. Hattâ ashâbın Peygamber'in sözlerini kaçırmasınlar diye nöbet tuttukları[1283] rivâyetlerle sâbittir. Ali Yardım *"...O'nun vazîfesinin iki temel unsuru vardı: Gelen vahiyleri insanlara teblîğ ve izâh etmek... Böylece 23 seneye yaklaşan peygamberliği müddetince gelen vahiylerin yekûnu Kur'ân-ı Kerîm'i; bu zaman içerisindeki söz, fiil ve tutumlarının toplamı ise Hadis-i Şerif-ler'i meydana getirmiştir"*[1284] derken, hadis ve sünnetin Peygamber döneminde itinalı

1279 Sahâbe'nin sünnet ve hadis anlayışı için bkz. Bünyamin Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı;* Hûlî, *Miftâhü's-Sünne*, s. 19-20; Accâc, *es-Sünne*, s.92-111; Subhî Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, s. 31; Nevzat Aşık, *Sahâbe ve Hadis Rivâyeti*, s. 180-205.

1280 Bkz. Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s.145-183; Recep Şentürk, *Toplumsal Hafıza*, s.39-76. Ayrıca isnad için bkz. Şentürk, *"Social and Literary Structure of Isnâd: A Historical Perspective", Hadis Tetkikleri Dergisi*, s. 31-50, cilt: II/1, yıl: 2004.

1281 İbn Mâce, *Sünen,* mukaddime 17, (nu: 229).

1282 A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. 164.

1283 Aslında hadisleri titizlikle aktarmaya dâir teşvîk, bizzat Hazret-i Peygamber'den gelmektedir. Söz konusu edeceğimiz rivâyet böyle bir uygulamanın dinî sâiki olsa gerek:
"حدثنا جعفر بن محمد الفريابي ثنا الوليد بن عتبة الدمشقي ثنا الوليد بن مسلم حدثني أبو محمد عيسى بن موسى عن اسماعيل بن الحارث المذحجي أنه سمع عبادة بن الصامت يقول ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول: اني أحدثكم بالحديث فليحدث الحاضر منكم الغائب".
Hadiste Hazret-i Peygamber'in "Ben size bir 'Hadis' söylediğimde burada bulunanlar (hâzır), bulunmayanlara (ğâib) o 'Hadis'i (sözlü) aktarsın (fe'l-yuhaddis)!" (kaynakları için bkz. Fesevî, *el-Ma'rife ve't-Târîh*, II, 210; Râmehurmüzî, *el-Muhaddis,* s.171; İbn 'Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, cüz nu: 48, s. 290). Anlaşılan o ki, Hz. Muhammed burada kasden hadis kelimesini kullanmış ve bunun yayılmasını teşvîk etmiştir. Böyle bir zamanda hadis'in ilmîliği (bilimselliği) değil, hadis'in işlevselliği daha önemli olmuştur. Ayrıca bkz. A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı,* s. 164; Hâkim, *Müstedrek*, I, 95, 127

1284 Ali Yardım, *Hadis II*, s. 10. Hadislerin Kur'ân gibi korunmadığı şeklindeki yorum için bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Mûsâ el-Hâzımî, *Şurût'ül-Eimmet'il-Hamse,* (thk: M. Zâhid el-Kevserî) s. 48-49.

bir şekilde korunduğuna işâret eder[1285]. Bu duruma göre, Peygamber döneminde hadislerin ezberle korunduğu kadar, yazıyla da tesbit ve takyid edildiğine dâir işâretleri içerir. Nitekim, hadislerin yazıyla kayıd altına alındığı ile ilgili kimi vesîkalar mevcûttur[1286].

9. Hadislerin Tedvini Sürecinde Şahsî Kayıtların Rolü

Ömer b. Abdülazîz (ö.101/719)[1287] tarafından başlatılan hadisleri toplama çağrısı[1288], seferberlik hâlinde herkesi *'yazılı'* olarak ellerinde bulunan materyalleri korumaya ya da belleklerindeki rivâyetleri bir an önce bulabildikleri yazı malzemeleri üzerine yazmaya sevk etti. Hicrî ilk asırda, hadislerin korunmak amacıyla yazıldığı bazı şahsî diyebileceğimiz sahîfe ve notların olduğu gözükmektedir. Mesela sahâbî Şamgûn'un [شَمْعُون][1289] papirusun her iki tarafına yazan ve onları sıkıştırıp beraberce diken ilk kimse olduğu anlatılır. Tek tek sayfalar, kısa kağıtlar, bir takım yazı malzemeleri üzerine tutuşturulmuş notlar ilk dönem için önemli bir kayıt işi iken, bu türden düzensiz yazı malzemeleri kullanma adeti devam ettirilmiş gözükmektedir.

Şahsî kayıtlar, yazı malzemelerinin adlarıyla özdeşleşerek kitâb, *mektûb*, suhuf, *sahîfe*, micalle, *defter*, defâtîr, *kürrâs*, kerârîs, *kırtâs*, kerâtîs, *dîvân*, devâvîn, *tomar*, derc, *sabbûre* vb. mâhiyetini yansıtır durumdadırlar. *"Defter, dîvân, kürrâse, sahîfe, kitâb gibi kelimeler, belki de kitab gibi görünen yazılı malzemenin normal şeklini [sayfalar hâlinde olanı] ifâde etmekte; tûmâr ve derc gibi keza kaynaklarda rastlanan kelimeler de, rulo şeklini anlatmaktadır"*[1290].

Bu anlamda, biz, şahsî notların büyük önem kazandığını tedvîn faaliyetinin vaz-

---

[1285] Bu hususta sahâbenin tutumu için bkz. 'Accâc, *es-Sünne*, s. 57-68.

[1286] Bilgi için bkz. *A'zamî, İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s.37 vd; Muhammed Hamîdullah, *el-Vesâiku's-Siyasiyye li Ahdi'n-Nebevî ve'l-Halîfeti'r-Râşide.*

[1287] Ahmet Yücel, hicrî ikinci asrın hadis târihi açısından en önemli özelliğinin Ömer b. Abdülazîz'in emriyle başlayan tedvîn faaliyeti olduğunu söyler. Bkz. *Hadis Istılahlarının*... s. 44.

[1288] Ali Yardım, *"Tâbi'ûn Devrinde Hadis Tedvîni"* konusunu işlerken, *'Ömer b. Abdül'azîz'in Tâmîmi'* alt başlığında bu konuyu özetle işler. Bkz. *Hadis II*, s.35-36. Ömer b. Abdülaziz'in Hadis tarihindeki yeri için bkz. Yunus Macit, *Ömer b. Abdülazîz'in Hadis Kültüründeki Yeri.*

[1289] Ebû Reyhâne el-Ezdî el-Ensârî olarak bilinir. Bkz. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IV, 320; a.mlf., *el-İsâbe*, II, 19. [وكان من كبار أهل دمشق و هو أول من طوى الطومار وكتب فيه مدرجاً مقلوباً].

[1290] A'zamî, *İlk Devir*, s. 180.

geçilmez malzemesi hâline gelmesinden de anlamamız mümkündür[1291]. Tedvîn asrında, her taraftan gelen, defter, tomar, derc, dîvân, kürrâs, kırtas, sahîfe vb. yazı malzemesinde yer alan hadis bilgisi, ehil muhaddislerce düzenli-düzensiz toplanıp bir araya getirildi[1292]. Böylelikle, şahsî notların da katkısıyla, hadis kültürü ya da daha geniş anlamda *'Peygamber Bilgisi'* dağılmaktan ve kaybolmaktan kurtuldu. Nitekim, tedvîn asrı, Hadis Tarihi içerisinde düzensiz malzemenin sözlü kültür olarak kalıp kaybolmasının önüne geçildiği önemli bir devredir. Şâyet bu devrede hadislerin yer aldığı şahısların ellerindeki mevcut yazılı şahsî nitelikli ve ezberleme amaçlı vesikalar ve yazılıp da imha edilmeyen kayıdlar ve sözlü olarak hâfızalarında yazıyı destek kılarak korudukları materyal yazılı hâle getirilip toplanmasaydı, bugün hadislerin bütünlüğü ve külliyatlar açısından farklı bir durumla karşı karşıya kalmış olabilirdik.

Nihayet, tedvîn dönemi, şartları içerisinde düşünüldüğünde, başlı başına hadis târihinin en önemli ilmî dönüşüm hareketinin odağıdır. Kanâatimiz, günümüzde bu şahsî kayıtlardan hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasında nasıl yararlanılacağına dâir henüz bir metodun geliştirilmediği cihetindedir. Çünkü sözkonusu şahsî kayıtlar, tedvîn dönemi için son derece zengin bir materyali sunmanın yanında, bu sürecin izlerini de içerisinde barındırır[1293].

1291 Tedvîn hakkındaki müsteşriklerin görüşleri için bkz. Fuâd Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 58-79; a.mlf., *"Hadis Musannafâtının Mebdei ve Ma'mer b. Râşid'in Câmi'i"*, *Türkiyat Mecmûası*, XII, s.115-134; Koçyiğit, *"Ignaz Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlîl ve Tenkidi"*, *AÜİFD*, sayı: XV, s.43-55; Accâc, *es-Sünne*, s.375-381; Ebû Zehv, *el-Hadis*, s. 301-315; Subhî Sâlih, *Hadis İlimleri*, s. 24-28. Koçkuzu, *Hadis İlimleri*, s. 202-212.

1292 Accâc, *Sünnetin Tesbiti* (çev. Mehmet Aydemir), Akademi Yay. İstanbul 2005, s. 279-353.

1293 *Tedvîn*'i, Hamîdullah şöyle tasvîr eder:"... bir tarihde, okuması yazması olmayan bununla beraber bahis konusu olan hâdiselerde bilgileri birinci derecede olan insanlardan toplanan haberlerin nasıl bir araya getirildikleri ve bu ®ilim talebindeÐ her çâreye nasıl baş vurulduğu ve hiç bir zahmetten esirgenmediği; ilk ferdî hatıraların nasıl hazırlandığı, şahıslardan teker teker nasıl Hadis toplandığı, sonra Hadis toplama işinin fertten mahalleye, mahalleden bölge'ye nasıl yayıldığı ve daha geniş telifâat içinde, Resûl-i Ekremin söyledikleri ve yaptıkları hakkında elde edilmesi mümkün olan bütün vesâikin nasıl birleştirildiği, rivâyetlerin doğruluğunu araştırmak için edebî intikad metodlarını da içine alan müteaddit ilimlerin nasıl icad edildiği..." Bkz. a.mlf., *Muhtasar Hadis Târihi*, 79.

II. TALMUD'UN RİVÂYETİ VE KORUNMASINDA ŞAHSÎ GAYRETLER

Rab Meir dedi ki: Rab Yişmael'in yanına vardığımda o bana: "*İşin/mesleğin nedir senin?*" diye sordu. Ben de ona: *"Ben bir yazmanım (sofer)" dedim. Bunun üzerine o bana dedi ki: "Oğlum, işinde olabildiğince dikkatli ol, çünkü yaptığın iş, Allah'ın gökteki işidir. Şâyet sen (ondan) bir harf siler yahut bir harf eklersen, bütün dünyayı imhâ edersin"*[1294]. Rav Yişmael'in bu sözleri, hadislerin yazılıp yazılmaması meselesinde benzer cümlelerle neredeyse ilk dönem pek çok muhaddis tarafından yinelenmiştir. Görüldüğü üzre, kutsal metin olarak kabul edilen her ne varsa, bunların yazımı sözkonusu olduğunda sıradan metinlerin yazılmasından farklı bir usûl söz konusu edilir. Çünkü, o söz yahut rivâyet yazıldıktan sonra dini mahiyetli malzeme olarak otorite olur. Bu sebeple, yazı için "*Allah'ın işi*" tabiri son derece dikkat çekicidir. Aslında Tanaḫ'ta yer alan bu ve benzeri ibâreler Allah'ın kelamını gözetip korumak ve ona uymaya teşvik eden otorite bir vasıta oluşturmaya yöneliktir[1295].

Rabbanî Yahudilikte Sözlü Tora'nın Yazılı olandan ayırt edildiği ve ilki (Sözlü Tora) bellekten alınırken, kaydadeğer bir gayretin ikicisinin (Yazılı Tora) ise yazılı olan sayfadan alınıp herkese öğretilmeye dâir kuralı sürdürmek için harcandığı bir zaman ve ortamın olduğuna dâir ilk elden bilgilere sahibiz.

Talmud araştırmasında devam edegelen bir problem, Rabbilerin Sözlü Tora'nın yazılı aktarılmasına/ rivâyetine dâir gösterdikleri çabanın sebepleri ve sonuçlarının anlaşılmasıyla ilgilidir. Bu mesele, nihaî bir çözüme kavuşturulamayacak kadar güçtür. Çünkü konu son derece geniş bir zeminde detaylı bir şekilde ele alınmaya muhtaçtır. Kısaca şunu söyleyebiliriz ki, yazılı vesika ya da yazıya karşı olma tutumu, farklı kültürlerde karşı çıkma sebepleri aynı olmasa da, tepkilerin temel nedeni bir *yenilik'* yani bir bidat olmasında yatıyor olsa gerek.

Yazılı olanın, mevcut yasalara ya da sözlü olarak nesilden nesile geçen örf adet, gelenek ve görenekleri kayıd altına alıcı ya da onların şartlarına uygun bir şekilde kendi iç dinamizmini sınırlayıcı olmaya sevk edici bir saik olacağı endişesi, temelde yazı karşıtlığı tepkisinin baş sebebi sayılabilir. Sözkonusu yazılı ya da sözlü olan şâyet bir dinsel özellik arz ediyor ve bu dinsel özelliğinden dolayı da, anlamı içeri-

---

[1294] *TB*, Eruvin 13a. Ayrıca bkz. B. Bary Levy, *Fixing God's Torah The Accuracy of the Hebrew Bible Text in Jewish Law*, Oxford University Press, New York 2001, s. 42.

[1295] Mezmurlar 119:126

sinde onu anlayan ve yorumlayanı da taşıyorsa, o zaman problem daha da güç ve çözümsüz hâle gelebilir.

Bellek, hatırlama ve unutmanın kaynağı ise ve unutulanların hatırlanması şartlarla birlikte gerçekleşiyorsa, bu durumda, korunacaklarla atılması gerekenlerin ayrımı, ne'yin belleneceğinin ne'yin ise bellekten atılması gerektiğinin sınırını belirleyecektir. Bellekte olanların yazılı halde kayda bağlanması, bir uyarlanma güçlüğünü beraberinde getirecektir ki, bu bir sabitlemedir. Eğer sabitlenen uygun şartlarla çözülüp, çözümlenemezse (ki bunun zemini yorum ve o zemini hazırlayan da yorumun şartlarıdır), sabitlenenin kendini yenileme şansını kaybedeceğini söylemek yanlış olmasa gerek. Sözlü olanın tabiatının yazılı halde olanın tabiatıyla, her ikisinin kelimelerden oluşmasından öte bir benzerliğe sâhip olmadığı söylenebilir.

"Dudaklardan (*ezbere*) aktarılan Tora", Rabbilere göre, şifahî olarak aktarılmış ve ulaştırılmış olmalı. Tannaitik ve Amoraik zamanlarda, yazılı muteber bir Mişna'nın olmaması ilginçtir. Şâyet *Mişna* yazılı bir formda mevcut olmuş olsaydı, o zaman yazılı örnekler resmi kullanımda olmazdı. *Mişna*'nın bir tek yazılı nüshasına bile, her türden kitap ve yazılı vesikanın sıkça zikredildiği ve okul ve araştırmanın siferine dâir her şeyde uygulamada işittiğimiz *Talmud*'da gönderme yapılmamıştır. Sözlü Tora, müzakere ve talim esnasında bellekten alınmıştır. Bu alınanlara dâir kimi noktaların kontrol edilmesi zarureti hâsıl olunca, ne bu matbu olan bir kitap, ne okul arşivlerinde müracaat edilen bir vesika olduğundan; onu elde etmek isteyen kişi "dışarı çıkmalı (*rıhle*), üzerinde düşünmeli ve bulmalı" ya da bir hocaya (*şeyhe*) ya da bir tanna'ya danışmalı idi.

Bu rivâyet, R. Yahuda ha-Nasi'nin kendisinden başka kimsenin olmadığı bir hâdiseyi anlatır ki, o, Mişna'sında bir pasajı uslüp açısından imla etmekle meşgul iken kendisine soru soranlara danışmaları için nasihat verirdi, ve yanında onun sözlerini açıklayan aktaran yetkili bir râvîsi de bulunurdu. -zaten o zaman elde mevcut bir Mişna kitabı yoktu-, fakat onun yetkiye sâhip baş tanna (râvî)sı vardı. Belirli Amoraik Rabbiler, Sözlü Tora'nın şifahî olarak rivâyet edilmesi gerektiği şeklinde bu kadim kuralı terk edince ve kimi teamülleri araştırdılar, (ne var ki) onlar, Mişna'dan metin malzemesinin kayda geçirilmesi/yazıya geçirilmesi için herhangi bir destek bulamadılar; bunun yerine onlar, muayyen halaḥot'ta istinsah edilen çok eski akîdevi bir otoriteye ait oldukça müphem birkaç olaya istinâd etmek zorunda kaldılar.

Fakat kural, Sözlü Tora'nın bu tutumuna karşın, yazı sanatını işlevsel halde kullanan hocalar ve talebeler tarafından, tabii olarak, kendileri için son derece mühim olan ve hızla genişleyen sözlü akidevî materyali denetim altına almak için, kendi gayretlerine kalemin destek ve yardımını devreye koymak adına ihlâl edildi. Strack, birkaç nümune ile, bunun gerçekte meydana geldiğini ispatlamaya çalışır. Sâdece resmi kitaplar değil, özel/şahsî notlar ve kopyalar da mevcuttu. Biz hoca ve talebelerin tabletleri ve defterleri ya da "*gizli parşömenleri*"ni kendi tertiplerine göre, ya da bir hocanın ya da bir talebenin bir hagada kitabı'nda tuttukları notları yazdıklarını öğreniyoruz. Hatta, zeki ve becerikli talebelerin okul duvarına notlar yazdığına dâir haberler de mevcuttur. Söz konusu karakter ve bu türden notlara işâret eden açık kanıtlar mevcuttur:

Açık bir şekilde, öğrenme'nin ve öğrendiğini muhâfaza etmenin, devamlı belleme/ezberleme, uygulama ve ileriki zamanlarda tekrarlamayı kolaylaştıran şahsî notlara dâir bir mesele olduğu kesindir. Bu bağlamda, Kitaplar ancak "*hatırlatıcı kitaplar/notlar*" olarak hizmet ederler. Bu uygulamadan farklı bir durumun, gelişmiş Helenistik okullarında uygulandığı haberleri elde mevcuttur.

Buna benzer bir şekilde, Rabbilerin talebelerine ait defterlerinin, genelde, anahtar ve kilit-vurucu kelimeler ihtiva etmesi ve aynı zamanda önceki bölümde tartışılan türdeki hafıza-metin-yazılarını içerdiği söylenebilir. Bunlar, ezberlenecek materyalin ya baş tarafı, ya ortası ya da ondan en hatırlıcı vasfı olan kısmıydı. Bu bir anlamda, hadislerin baştarafından ya da onu hatırlatıcı kısmının ezberleme ve hatırlamaya yardımcı olması için geliştirilen tutuma (*tarafu'l-hadîs*) benzer gözükmektedir.

Bu türden kilit-kelimelerin Tora'nın şahsî kopyaları çerçevesinde yazılmış olması imkânsızdır. Fakat yine de "*Megillot Setarim*=Gizli Parşömenler"in, *Sözlü Tora*'dan çıkarılan yazılı-metin malzemesine ait oldukça kapsamlı ve geniş özetleri vardı. Özellikle *agada* metinlerinin bu basit ve resmi-olmayan bir tarzda istinsah edildiği görülür. Talmudî materyal içerisinde '*agada*' türünden rivâyetlere dâir izleri görmek mümkündür.

Bununla beraber, bu şahsî not ve parşömenlerin, tabii bir şekilde kendi seyri içinde prensip olarak kanunî olmamaları ve resmen sindirilip örtbas edilmelerinden ötürü, bunların kaynak materyale sâdece bir göz ucuyla bakışla işâret ettiği söylene-

bilir. Herhangi bir durumda, biz, boş yere, elde edilen böylesi notlara dayanarak yukarıda bahsettiğimiz pedagojik kurallar gibi genel bir kural arariz. Defterlerin kullanılması ve benzeri uygulama Babil'dekinden daha ileri seviyede Filistin'de alışılmış ve adet haline getirilen bir durum olduğu görülür. Yazı karşıtlığı, Babil'deki okullardan ziyâde, Filisitın'deki okullarda daha zayıf işlemiştir. Retorik ve Felsefeye dâir Hellenistik okulların etkisi altında, Mezopotamya'dakinden fazla Eres Yisrael'de bu yasak muhtemelen daha güçlüydü. Hellenistik okullardaki talebelerin defterlerini istinsah ederek yazıda kendi becerilerini iyi bir seviyeye çıkardıkları da zaten bilinen bir gerçekliktir.

Bu bağlamda, Mabed'in yıkılışından önce Büyük Sanhedrin'in Mişna'da belli bir tarzda tavsif edilmesi kayda değer ilginç bir nottur. *Mişna*, Sanhedrin IV. 3'e göre, hâkimlerin önünde, *"onların beraat kararlarına dâir kelimeleri ve mahkûmiyet kararlarına dâir sözlerini kayda geçiren"* kâtipler otururdu[1296]. Bu kâtiplerin kararı yazıya geçirip geçirmedikleri hususu ise açık değildir. Rabbanî okullarda meclislerin, yasal prosedörün hayli kadim bir formunun oldukça yaygın bir şekilde takip edildiği, bütün görünüşleriyle hükme varıldığı yaygın bir bilgidir.

Rabbanî meclislerde aynı zamanda *"onların beraat kararlarına dâir kelimeleri ve mahkûmiyet kararlarına dâir sözlerini kayda geçiren"* iki kâtibin mevcut olduğunu, ya da başka bir deyişle, tutanak defteri türünden bir kaydı hayal etmek oldukça etkileyicidir. Fakat, bu çeşit resmî tutanaklardan, -halk öğretiminde devreye geçirilenlerini ya da başvurulanlarını bulmayı umsak da-, bunlardan söz edilmemiştir. Din bilginlerinin meclislerinde *Tannaim* tabakası, *Soferim*'in yerini almışlardır.

Amoraik devrenin sonuna doğru karşılaştığımız Sözlü *Tora* nüshaları, bu sûretle temelde şahsî ve resmî-olmayanlardan oluşmaktadır. O, ezberlenmiş bir bilgi görevi gördüğü gibi, kendine göre gizli bir özelliği de vardı. Şahısların belleklerine destek olarak yazı, önemli bir yardımcı olmuştur. Buna göre Sözlü Tora, teknik anlamda konuşmak gerekirse, anlatımından da anlaşılacağı üzere şifahî aktarıma dayalı yazılmıştır.

Tora'nın Hz.Musa'ya bizzat Tanrı tarafından yazılarak verildiğinin bir fenomen

1296 *Mişna*, Sanhedrin, 4:3.

bilir. Herhangi bir durumda, biz, boş yere, elde edilen böylesi notlara dayanarak yukarıda bahsettiğimiz pedagojik kurallar gibi genel bir kural ararız. Defterlerin kullanılması ve benzeri uygulama Babil'dekinden daha ileri seviyede Filistin'de alışılmış ve adet haline getirilen bir durum olduğu görülür. Yazı karşıtlığı, Babil'deki okullardan ziyâde, Filisitin'deki okullarda daha zayıf işlemiştir. Retorik ve Felsefe'ye dâir Hellenistik okulların etkisi altında, Mezopotamya'dakinden fazla Eres Yisrael'de bu yasak muhtemelen daha güçlüydü. Hellenistik okullardaki talebelerin defterlerini istinsah ederek yazıda kendi becerilerini iyi bir seviyeye çıkardıkları da zaten bilinen bir gerçekliktir.

Bu bağlamda, Mabed'in yıkılışından önce Büyük Sanhedrin'in Mişna'da belli bir tarzda tavsif edilmesi kayda değer ilginç bir nottur. *Mişna*, Sanhedrin IV. 3'e göre, hâkimlerin önünde, *"onların beraat kararlarına dâir kelimeleri ve mahkûmiyet kararlarına dâir sözlerini kayda geçiren"* kâtipler otururdu[1296]. Bu kâtiplerin kararı yazıya geçirip geçirmedikleri hususu ise açık değildir. Rabbanî okullarda meclislerin, yasal prosedörün hayli kadim bir formunun oldukça yaygın bir şekilde takip edildiği, bütün görünüşleriyle hükme varıldığı yaygın bir bilgidir.

Rabbanî meclislerde aynı zamanda *"onların beraat kararlarına dâir kelimeleri ve mahkûmiyet kararlarına dâir sözlerini kayda geçiren"* iki kâtibin mevcut olduğunu, ya da başka bir deyişle, tutanak defteri türünden bir kaydı hayal etmek oldukça etkileyicidir. Fakat, bu çeşit resmî tutanaklardan, -halk öğretiminde devreye geçirilenlerini ya da başvurulanlarını bulmayı umsak da-, bunlardan söz edilmemiştir. Din bilginlerinin meclislerinde *Tannaim* tabakası, *Soferim*'in yerini almışlardır.

Amoraik devrenin sonuna doğru karşılaştığımız Sözlü *Tora* nüshaları, bu sûretle temelde şahsî ve resmî-olmayanlardan oluşmaktadır. O, ezberlenmiş bir bilgi görevi gördüğü gibi, kendine göre gizli bir özelliği de vardı. Şahısların belleklerine destek olarak yazı, önemli bir yardımcı olmuştur. Buna göre Sözlü Tora, teknik anlamda konuşmak gerekirse, anlatımından da anlaşılacağı üzere şifahî aktarıma dayalı yazılmıştır.

Tora'nın Hz.Musa'ya bizzat Tanrı tarafından yazılarak verildiğinin bir fenomen

---

[1296] *Mişna*, Sanhedrin, 4:3.

olarak kabul edildiği bir toplumda, kendisine kutsallık atfedilenin ne olduğu ya da nasıl anlaşıldığı meselesi daha da net bir hâle gelir[1297].

Konuya Sahâbenin, Peygamber'i dinlerken ondan duyduklarını nasıl bellemesi yahut anlaması açısından bakıldığında, hadis / sünnetin yazı ile mi hatırlatma kabilinden bir not ile mi (*tarafu'l-hadis*) yoksa yaşamın kendisi ile mi bellekler gücüne ve bedenlerin diline medar oldu. Peygamberin her yaptığını titizlikle izleyen ashab, onun söylediklerini hem uygulamaya koyar, hem de aynen bir başkasına aktarma çabasıyla ezberlemenin yanında[1298], yazabilenler bunu yazıyla kısa notlar hâlinde tesbit etmişlerdi. Bunun yanında tâbiûn nesli de benzer tutum sergilemişlerdir[1299]. O zamanki Arap yazısının durumu göz önünde bulundurulduğunda, tek başına yazıyla yetinilmemesi onun *ezber*in esas olması kaçınılmazdı.

Zirâ, *ezber* olmaksızın sâdece *yazı*, Arapça'nın harekesiz ve noktasız bünyesinden dolayı, tahrîf ve tashîfe sebebiyet ver(ebilir)di[1300]. Bu yönüyle düşünüldüğünde, hadislerinin sâdece yazıyla tesbitine karşı çıkanlar, aslında bir anlamda hadisleri daha *sağlam tutma* hedefini taşırlarken, sonraları bu hedef farklı bir şekilde yorumlandı[1301]. Nitekim, Kur'ân-ı Kerîm'in mushaf hâline getirilirken iki şâhitten birinden

---

1297 Çıkış 31: 18; 32: 16.

1298 A'zamî, *Dirâsât, s.* 71-83.

1299 Meselâ "Muhammed b. Sîrîn (ö.110)'in, *Hadisler'in* yazılmasına muhâlefet ettiği ve evinde kitab bulunmasına müsaade etmediği rivâyet edilir. Diğer taraftan, İbn Sîrîn'in kitapları sevmediğini rivâyet eden İbn 'Avn'ın bizzat kendisinin İbn Sîrîn'e kitablar okuduğunu bildirmiş olduğunu da görmekteyiz. Yine onun rivâyetine göre, bir defasında İbn Sîrîn, ona bilindik bir *Kitab* hakkında bilgi vermiş ve İbn Cübeyr'in ailesinde olan bu kitabı gidip Ziyâd b. Cübeyr'den okumasını rica etmıştir. Bundan başka İbn Sîrîn, elinde *Etraf*, yâni kısmen yazılı Hadisler olduğu halde 'Abîde'nin derslerine devam etmiştir. Onun, sâdece ezberlemek maksadıyla Hadisler'in yazılmasına muvafakat ettiğine dâir başka rivâyetler vardır. Nitekim bir rivâyette Hişâm'a Hadisler imlâ ettirilirken görülmekte, Hişâm da ezberledikten sonra onları silmektedir. (A'zamî, *İlk Devir,* s. 87'den naklen).

1300 Bütün titizlik ve önlemlere rağmen, hadislerin bir kısmının tashîf ve tahrîf'e uğradığını söylemeliyiz ki, bu durum zaman zaman ciddî problemlerin ortaya çıkmasına bile neden olmuştur. Ayrıca, bu durum, zâten 'muhaddislerin hadis metinleri ile râvî isimlerinde tahrîf ve tashîf yapmalarını konu edinen eser türünün [*Mu'telif-Muhtelif* ve *Tashîf-Tahrîf*] doğmasına neden olmuştur.

1301 Ahmet Yücel, bu dönemi şöyle değerlendirmektedir: "Muhaddislerin ilk asırlarda, hadisin sonraki nesillere naklinde *icazet, münavele, mükâtebe* metodlarına eksiklikleri gideren bazı şartlarla müsaade edip; *i'lâm, vasıyyet, vicâde* metodlarıyla rivâyet edilen hadisleri zayıf kabul etmeleri ve yazılı hadis metinlerinin yaygınlaşmasından itibaren *semâ, kıraat* metodlarını uyulması zorunlu prensipler olarak kullanmaları, hadisin aslına uygun ilmî intikalinin teminatı olmuştur. Ayrıca muhaddislerin bu gayretleri günümüzde hadislerin ilk iki asırda tamamen şifahî olarak nakledildiği iddialarının ilmî olmadığını da ortaya koymaktadır. Daha hicrî birinci asrın ortalarında Hz. Muhammed ve sahâbe döneminde yanılma, unutma gibi insan tabiatından kaynaklanan hatâların düzeltilmesine yönelik tenkitler olmuştur. *Fitne* olayından sonra yalan söylemenin ortaya çıkması, rical tenkitçiliğini gerekli kılmışsa da, sahâbe ve büyük tabiîlerin hayâtta bulunması, insanlar arasında genel-

sözlü, diğerinden *yazılı* belge istenmesinin sebebi [1302], kısmen Arap yazısının özelliğine bağlanabilir[1303]. Kutsal kabul edilen metinlerin *'tekrarlama'* metoduyla ezberlenmesi, yazı yerine sözlü olarak zihinlerde ve gönüllerde korunması anlayışı, kadîm bir gelenektir. Muhaddislerin de, bu kadîm geleneği, hadislere tatbîk ettiklerini söylemek mümkün gözükmektedir.

Sahâbenin hadisleri alma ve rivâyet etme metodları; sorarak öğrenme[1304], öğrenimde nöbetleşme[1305], hadis müzâkeresi[1306] ve öğrenim için yapılan seyahatler (*er-rıhle fî talebi'l-hadîs*)[1307] şeklinde sıralanabilir. Bu metodlar incelendiğinde, ashâbın, Hz. Muhammed'in hadislerini elde etmede ve onları muhâfazada titiz davrandığını söylememiz mümkündür[1308]. Yukarıda bahiskonusu olan fikirler, Ehl-i sünnet ulemâsının görüşleridir. Konunun sınırlarını zorlayacak olan Şîa'nın hadislerin korunması hakkındaki görüşlerine ise burada yeri olmadığı için değinilmememiştir[1309].

Talmudların (Babil ve Filistin) son hâlini alana dek geçirdiği aşamalar ile hadis ve sünnetin tesbiti ve takyidi aşamalarına şahsî gayretler açısından düşünüldüğünde insanüstü çabalar sergilendiği rivâyetlerin bize konuşan doğasından anlamak mümkündür. Zirâ, bu şahısların çabalarını, kutsal kabul edilen metni koruma dışında bir şeyle değerlendirmek tutarlı olmasa gerek. Ancak, bu durum, söz konusu şahısları ve kayıtları da cerh ve tadil etmeme anlamına gelmez.

---

de güvenin yaygın olması sebebiyle, az sayıda râvi cerh edilmiştir. Az da olsa yapılan ricâl tenkidinden hareketle râvî ile ilgili cerh ve ta'dîl ıstılahlarının fitne olayından sonra ortaya çıktığı anlaşılmaktadır" (bkz. *Hadis Istılahlarının Doğuşu*, s. 175). XII. ila XIV. asırlar arasında özel Şam bölgesinde bilginin şahıstan alınması, yazı ve isnâd vd. hakkındaki değerlendirme için bkz. Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

1302 Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Suyutî, *İtkân*, I, 184; Zerkânî, *Menâhil*, I, 245; S. Sâlih, *Mebâhis*, s. 76.

1303 Arapça'da, noktalı-noktasız harflerin ve harekenin mânâya ne derecede te'sir edeceği başlıbaşına ayrı bir çalışma konusudur. Noktalar konmadığında, kelimeler birkaç farklı şekilde okunabilmeye müsâit Arap yazısı, sâdece yazı ile değil, aynı zamanda ezberle de desteklenme zaruretiyle karşı karşıyadır.

1304 Aşık, *a.g.e.*, s. 85-94.

1305 Aşık, *a.g.e.*, s. 94-97.

1306 A.mlf., *a.g.e.*, 97-103.

1307 Aşık, *a.g.e.*, 103-110.

1308 Yardım, *Hadis I*, 121-125; Aşık, *a.g.e.*, s.113-115; Polat, *Mürsel Hadisler*, s.17-23.

1309 Şî'a'nın sahâbe hakkındaki görüşleri hakkında değerlendirme için bkz. M. Cemal Sofuoğlu, *Şîa'nın Hadis Anlayışı*, Ankara 1977 (basılmamış doktora tezi); a.mlf., *"Şî'a'nın Sahâbîler Hakkındaki Bazı Görüşleri"*, *AÜİFD*, XXIV, s. 533-538; H. Musa Bagcı, *Hadis Rivâyetinde Sahâbenin Kavrama ve Nakletme Sorunu*, s. 255-264.

İfade etmeliyiz ki, her iki geleneğin (*mümin sika*) râvîleri (*ricâli*) de Yazılı olan Şeriatleri (*Torah ve Kur'ân*) dışında, Allah'ın, kendi Peygamberlerini (*Hz. Musa ve Hz. Muhammed'i*) mânâsı kapalı kalan, açıklanmaya muhtaç (pasuk ve ayet) kelamı, vukû bulan hâdiseleri hakkında açıklayıcı (*li-tübeyyine li'n-nâs mâ nüzzile ileyhim*) ve Şâri' (*Kanun koyucu= Eti'û Allahe ve Eti'û Resûle*) olarak algıladıklarından, onların (Peygamberlerinin) sözlerini, fiillerini ve tutumlarını Vahy-i Gayr-i Metlûv (=*Yazılı Şeriat'in yanında yeralan ancak yazıya geçirilmediğinden dolayı Peygamber'in hâli ve kavliyle zühûr edip Sözlü /Şifahî olarak aktarılan formel vahiy-dendaki-vahiy*) addetmeleri normal kabul edilse gerek. Bu durum, özelliklerin râvîlerin iç hâlini algılama açısından önemli bir gerçekliktir. Bu anlamda râvîler şahsî kayıtlarını sıradan bir ders notu olarak değil, hayatlarının en değerli hazinesi olarak can kulağıyla semâ' etmişlerdir.

Şahsî kayıtlar ilkin *Yazılı* ve *Kıraât* hâlinde olanın dışında kalan ancak onun hakkındaki açıklamaları taşıması itibariyle önemlidir. Zirâ, Peygamber bilgisinin canlı taşıyıcıları ve ilk dönem için söz konusu olduğunda ashabın şahsî kayıtları, özel çaba ve gayretlerle ve dinî hassasiyetlerle meydana gelmiş bir hâsıladır. İlk dönemde şahsî kayıtlar, herhangi bir emir olmaksızın öğrendiklerini, duydukları-nı ezberleyerek uygulama ve onu belleme ve amele dönüştürmeyi kolaylaştıran bir araç ve rehber olmuştur.

Şahsî kayıtlar, Peygamber ve sahâbe asrı için birer kitap vazifesi görmekten çok, pratik değeri olan, yaşamla bağlantılı bir şekilde tabii olarak geliştirilen, kendisine ait olduğunu düşündüğü bir '*şeyî* (gizli-özel) insanî bir koruma dürtüsüyle ortaya konan çabaların sonucudur. Ki bu çaba, sonradan, sünenin kaybolma ihtimâline karşı koruyucu olarak gereken vazifeyi îfâ etmiştir.

Her ne kadar yaş ve kuru ne var ise Kitab-ı Mübin'de (?) yazılı olduğuna inanılsa da, Kur'ân'ın tek başına Sünnet olmaksızın hayatın problemlerinin içinden çıkamayacağı yahut her konuya cevap yetiştiremeyeceği ortadadır[1310].

[1310] Hadısler, ihtilâfa düştükleri konularda insanları aydınlatan, böylece onlar için hidayet ve rahmet kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim'in kendisine indirildiği bir peygamberin sözü olarak üstün bir değer

Benzer şekilde *Mişna* da, *Yazılı Tora*'nın yanında hep var olagelerek yaşamın içinde yer aldığı müddetçe yazıyla kayıt altına alınma gereği taşımazken, bu mişnaları bilen, taşıyan, yaşıyan, ezberleyen, öğreten, yorumlayan ve öğrenenler tarihin çarkında kaybolmaya yahut tahammülsüz milletlerce katledilmeye ve yok edilmeye başlayınca yazıya geçirilmiştir. *Mişna*, o zamana dek, *Yazılı Tora*'nın emrinde yeni olaylara esnek bir dayanağı üreten şifahî-tecrübe ve taşıyıcı bir bellek olarak görevini yerine getirmiştir.

---

ifâde ettiği gibi, Kur'ân'ı herkesten iyi anlayan ve ayetlerdeki ilâhî maksadın ne olduğunu en iyi bilen Allah Resûlü'nün görüşü olarak da büyük önem taşır. Hz. Peygamber'in insanlara sözleriyle açıkladığı, fiilleriyle uygulanışını gösterdiği ilâhî emirlerin başında namaz, oruç, zekât ve hac gibi ibadetler gelir. Namazların hangi vakitlerde, kaçar rek'at ve nasıl kılınacağı, orucun nasıl tutulacağı, zekâtın hangi mallardan, ne kadar verileceği, haccın nasıl yapılacağı gibi hususlar Kur'ân'da yer almayıp sünnetle açıklık kazanmış, İslâm hukukunun birçok meselesi hadislerde verilen bilgilerle çözüme kavuşturulmuştur. Ayrıca Kur'ân'da pek çok şekilde yorumlanabileceği için mânası kolayca anlaşılmayan (*müşkil*) âyetler, şirkin "*zulüm*" kelimesiyle tefsir edilmesinde olduğu gibi geniş kapsamlı ifâdelerle daha dar anlamların kastedildiği âyetler de sünnet sayesinde yorumlanabilir. Sünnet aynı zamanda Kur'ân'da yer almayan birçok meseleye açıklık getirmiş, bu konulardaki uygulama şekillerini göstermiştir. Meselâ bir kadının âdet hâlinde kılamadığı namazları kaza etmeyeceği, bir erkeğin hanımı üzerine onun teyzesi va halasıyla evlenemeyeceği, nesep yakınlığından dolayı evlenilmesi haram olan kimselerle süt yakınlığı sebebiyle de evlenmenin haram olduğu gibi hususlar ve miras hukukuna dâir kamusal sorunlar' (...). Bkz. *M. Yaşar Kandemir, "Hadis", DİA, XV, s. 28.*

BEŞİNCİ BÖLÜM

TALMUD VE HADİS EĞİTİMİ VE METODLARI

I. TALMUD EĞİTİMİ VE METODU

Yazılı Tora (*Torah şe-biḫtav*) ve *Mişna* ile *Gemara*'yı içeren *Sözlü Tora* yani Talmud (תורה שבעל פה=*Torah şe-bé'alpe*)'un eğitim metodu ve buna dâir kuralların detaylı olarak verilmesi, Yahudi geleneğinde bunların ne denli büyük bir öneme sâhip olduğunu göstermeye kâfidir. Zirâ *Yazılı Tora* (תורה שבכתב=*Torah şe-biḫtav*) ve *Sözlü Tora* (*Torah şe-bé'alpe*) her ikisi birlikte tam ve '*Bütün Tora*'yı oluşturmaktadır. Bu yüzden *Tora* ve *Talmud* eğitimini et ve kemik misali biribirinden ayırmak imkânsızdır. Ancak ister dindar olsun ister olmasın, Yahudi hayatı Talmud üzerine bina edilmiştir.

Yahudiler için Tora eğitimi almak bir mitzvadır[1311]. Rambam, Tora çalışmanın ve onu öğrenmenin önemine *"Bütün mitzvalar arasında Tora öğrenmeye denk bir mitzva yoktur, dahası, Tora öğrenmek diğer bütün mitzvaları öğrenmeye eşittir, çünkü Tora çalışmak ve onu öğrenmek zaten kişiyi onunla amel etmeye sevk eder. Bu nedenle, Tora öğrenmek ve çalışmak herhalükarda onunla amel etmekten daha bir önceliğe sâhiptir"*[1312] sözleriyle buna vurgu yapar.

Bu bölümde, Maimonides'in *Mişne Tora*'sında *Sefer ha-Mada'* içerisinde yer alan '*Hilḫot Talmud Tora*' (הלכות תלמוד תורה) kısmını orijinal İbranice'sinden aslına sadık kalarak tercüme etmek suretiyle vermemiz, bunun Hadis mecmuaları içerisinde *Kitâbü'l-İlim*'lerle [كتاب العلم] aynı kategoride değerlendirmeye dâir kanaatimizden hâsıl olmuştur. Hadis kitapları içerisinde *Bilgi Kitabı* (Bahsi) diye tercüme edilebilecek *Kitâbü'l-İlim*ler, Yahudî geleneğinde Rambam'ın *Mişne Tora*'sında *Sefer ha-Madá* 'ספר המדע' ile izdüşüm arz etmektedir. Bu yüzden Talmud-Tora ile ilgili bu kısmın tercümesini yapmamız, Hatîb el-Bağdâdî'nin *"el-Câmi' li-Aḫlâki'r-Râvî ve Âdâbi's-Sâmi'"*[1313] [Râvî Ahlâkı ve Rivâyeti Dinleyen (*Sâmi*ᶜ)'in Takınması Gereken Tutum

[1311] Aharon Halevi, *Sefer ha-Hinuḫ*, Yeruşalayim 5716, s.254.613 mitzvadan 419'uncu mitzva bu emirle ilgilidir. Bu emir Tora'daki Tesniye 6:7.pasuka dayanır.

[1312] Maimonides, *Mişne Tora*, "*Hilḫot Talmud Tora*", 3:3. Ayrıca bkz. Avot 2:5.

[1313] Hatıb el-Bağdâdî'nin *Takyîdü'l-'İlm* ve *er-Rıhle fî Talebi'l-Hadis* adlı eserlerinin tercümesi tarafımızdan tamamlanmış olup yayına hazır hâle getirilmektedir. Bunun yanında, Hatîb'in üçüncü olarak tercümesine devam ettiğimiz *el-Câmi' li-Aḫlâki'r-Râvî ve Âdâbi's-Sâmi'* ve *el-Kifâye fî 'İlm'ir-Rivâye* adlı iki

ve Etik Kurallar] adlı eseri özelinde karşılaştırmalı olarak sürdürdüğümüz çalışmamızın '*Giriş*'ini oluşturacağı kanaatindeyiz. Çünkü İslâmi literatürde ilk dönemlerde yalın anlamda *"ilm"*den kasıt *hadis* ve *sünnet*tir, yani '*Peygamber Bilgisi*'dir.

Kütüb-i Sitte[1314] olarak şöhret bulan 6 otorite hadis külliyatında Nesâî ve İbn Mâce'nin *Sünen*lerinde Kitâbü'l-İlm ana bahsi bulunmamakla beraber, amel esaslı fıkhî uygulamalara vurgu yapılır. Ancak dikkate şayân bir tertible Buhârî *el-Câmi'us-Sahîh* adlı eserinde Vahiy [*Bâbü Bed'il-Vahy*], İmân [*Kitâbü'l-İmân*] ve İlm [*Kitâbü'l-İlm*] sıralamasıyla imanın epistemolojik esaslarını yani '*bilgi*'yi '*amel*'e öncelemiş gözükmektedir. Bu tasnîfin tesadüfî olmadığı aslında açıkça gözükmektedir. Eserin tasnîfinde amelî uygulamaların (abdest, temizlik, namaz, zekât, hac farizası, alış-veriş) yer aldığı pratik hayatın detayları Vahiy-İmân-Bilgi üçlemesinden sonra gelmektedir.

Burada müellifin hadisleri tasnîfinde takip ettiği sıralamanın ve ana başlıkları (*Kitaplar*) oluşturduğu tertibinin onun görüşünü yansıttığını söylememize imkân tanımaktadır. Hadis kitaplarında Kitâbü'l-İlimler genel anlamda; dini bilgilerin (hadis ve Peygamber bilgisi) aktarılmasında uyulacak yöntemler ile takınılacak ahlaki tutumları ele almaktadır. Bunun yanında Hadis Usûlü kitaplarının da hadis eğitim ve öğretimine dâir kuralları detaylı olmasa da ele aldığını görmekteyiz[1315].

Maimonides'in *Bilgi Kitabı*nda Talmud-Tora ile ilgili kâidelerin yer aldığı bu bölümü vermeden önce *Mişna*, Pirke Avot 6:6'da eğitim ve öğretim ile ilgili önemli ilkelerin yer aldığı kısmını vermek istiyoruz:

גְּדוֹלָה תּוֹרָה יוֹתֵר מִן הַכְּהֻנָּה וּמִן הַמַּלְכוּת, שֶׁהַמַּלְכוּת נִקְנֵית בִּשְׁלֹשִׁים מַעֲלוֹת, וְהַכְּהֻנָּה בְּעֶשְׂרִים וְאַרְבַּע, וְהַתּוֹרָה נִקְנֵית בְּאַרְבָּעִים וּשְׁמוֹנָה דְבָרִים, וְאֵלּוּ הֵן: (1) בְּתַלְמוּד, (2) בִּשְׁמִיעַת הָאֹזֶן, (3) בַּעֲרִיכַת שְׂפָתַיִם, (4) בְּבִינַת הַלֵּב, (5) בְּאֵימָה, (6) בְּיִרְאָה, (7) בַּעֲנָוָה, (8) בְּשִׂמְחָה, (9) בְּטָהֳרָה, (10) בְּשִׁמּוּשׁ חֲכָמִים, (11) בְּדִקְדּוּק חֲבֵרִים, (12) בְּפִלְפּוּל הַתַּלְמִידִים, (13) בְּיִשּׁוּב, (14) בְּמִקְרָא, (15) בְּמִשְׁנָה, (16) בְּמִעוּט שֵׁנָה, (17) בְּמִעוּט שִׂיחָה, (18) בְּמִעוּט תַּעֲנוּג, (19) בְּמִעוּט שְׂחוֹק, (20) בְּמִעוּט דֶּרֶךְ אֶרֶץ, (21) בְּאֶרֶךְ אַפַּיִם, (22) בְּלֵב טוֹב, (23) בֶּאֱמוּנַת חֲכָמִים, (24) בְּקַבָּלַת הַיִּסּוּרִין, (25) הַמַּכִּיר אֶת מְקוֹמוֹ, (26) וְהַשָּׂמֵחַ בְּחֶלְקוֹ, (27) וְהָעוֹשֶׂה סְיָג לִדְבָרָיו, (28) וְאֵינוֹ מַחֲזִיק טוֹבָה לְעַצְמוֹ, (29) אָהוּב,

eseri de bu tercüme serisi içerisinde yer alacaktır.

[1314] Bkz. M. Yaşar Kandemir, *"Kütüb-i Sitte"*, *TDV. İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: XXVII.

[1315] İbrahim Hatiboğlu, *Hadis Usûlü Kaynaklarına Göre Hadis Öğrenim ve Öğretim Âdâbı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (basılmamış yüksek lisans tezi), danışman: M. Yaşar Kandemir, İstanbul 1991.

(30) אוהֵב אֶת הַמָּקוֹם, (31) אוהֵב אֶת הַבְּרִיּוֹת, (32) אוהֵב אֶת הַצְּדָקוֹת, (33) אוהֵב אֶת הַמֵּישָׁרִים,
(34) אוהֵב אֶת הַתּוֹכָחוֹת, (35) וּמִתְרַחֵק מִן הַכָּבוֹד, (36) וְלֹא מֵגִיס לִבּוֹ בְּתַלְמוּדוֹ, (37) וְאֵינוֹ שָׂמֵחַ
בְּהוֹרָאָה, (38) נוֹשֵׂא בְעֹל עִם חֲבֵרוֹ, (39) וּמַכְרִיעוֹ לְכַף זְכוּת, (40) וּמַעֲמִידוֹ עַל הָאֱמֶת, (41) וּמַעֲמִידוֹ
עַל הַשָּׁלוֹם, (42) וּמִתְיַשֵּׁב לִבּוֹ בְּתַלְמוּדוֹ, (43) שׁוֹאֵל וּמֵשִׁיב, (44) שׁוֹמֵעַ וּמוֹסִיף, (45) הַלּוֹמֵד עַל מְנָת
לְלַמֵּד, (46) וְהַלּוֹמֵד עַל מְנָת לַעֲשׂוֹת, (47) הַמַּחְכִּים אֶת רַבּוֹ, (48) וְהַמְכַוֵּן אֶת שְׁמוּעָתוֹ. וְהָאוֹמֵר דָּבָר
בְּשֵׁם אוֹמְרוֹ, הָא לָמַדְתָּ כָּל הָאוֹמֵר דָּבָר בְּשֵׁם אוֹמְרוֹ מֵבִיא גְאֻלָּה לָעוֹלָם.[1316]

Metinde geçen bazı kavramları Türk okurların görebilmesi için ilgili yerin çeviriyazısını da vermeyi uygun gördük:

Çeviriyazı: Gedola Torah yoter min ha-kehuna u-min ha-malẖut, şe-ha-malẖut niknét bi-şloşim ma^calot, ve ha-kehuna be-^cesrim ve arba^c, ve ha-torah niknét be-arba^cim u-şmona devarim ve-elu hen: (1)[1317] Be-talmud, (2) bişmi^cat ha-ozen, (3) ba-^cariẖat sefatayim, (4) be-vinat ha-lev, (5) be-éma(h), (6) beyira(h), (7) ba^canava, (8) be-simẖa, (9) be-tahara (10) be-şimuş haẖamim, (11) be-dikduk ẖaverim, (12) be-pilpul ha-talmidim, (13) be-yişuv, (14) be-miqra', (15) be-mişna, (16) be-mi^cut şena, (17) be-mi^cut siẖa, (18) be-mi^cut taanug, (19) be-mi^cut seẖoq, (20) be-mi^cut dereẖ erets, (21) be-ereẖ apayim, (22) be-lev tov, (23) be-emunat ẖaẖamim, (24) be-qabalat ha-yisurin, (25) ha-makir et meqomo, (26) ve-ha-sameaẖ be-ẖelqo, (27) ve-ha^cose seyag li-dvarav, (28) ve-eyno maẖazik tova le-^catsmo, (29) ahuv, (30) ohev et ha-maqom, (31) ohev et ha-beriyot, (32) ohev et tsedaqot, (33) ohev et ha-me(y)şarim, (34) ohev et ha-toẖaẖot (35) umitraẖeq min ha-kavod, (36) ve-lo megis libo be-talmudo, (37) ve-eyno sameaẖ be-hora'a(h), (38) nose' be-^col ^cim ẖavero, (39) umaẖri^co le-ẖaf zeẖut, (40) uma^camido ^cal ha-emet, (41) uma^camido ^cal ha-şalom, (42) umityaşev libo be-talmudo, (43) şo'el u-meşiv, (44) şome^ca u-mosîf, (45) ha-lomed ^cal menat le-lamed, (46) ve-ha-lomed ^cal menat la-^casot, (47) ha-mehakim et rabo, (48) ve-ha-mekaven et şemu^cato. Ve-ha-omer davar be-şem omero: ha' lamadta, şe-kol ha-omer davar be-şem omero, mevî' geula(h) la-^colam.

Türkçesi: Tora(h), Kohenlik ve Krallıktan daha üstündür. Zirâ Krallık otuz, Bil-Kohenlik yirmi dört meziyet ve erdemi gerektirdiği halde, Tora(h) kırk sekiz erdem gerektirir.

[1316] *Pirke Avot*, 6:6.

[1317] Paranteze alınmış rakamlar tarafımızdan konulmuştur.

Bunlar: (1) *Öğrenim*, (2) Kulağın dinlemesi, (3) *Dudakların tertibli telaffuzu*, (4) Kalbin idrâki, (5) *Takva*, (6) Huşu-saygı, (7) *Tevazu*, (8) Neşe-Saadet-Mutluluk, (9) *Arınmak*, (10) Din bilginlerine danışmak/saygı göstermek, (11) *Arkadaş ve akranlarıyla hemhal olmak*, (12) Öğrencilerle münâzara ve müzâkere etmek, (13) *Zihinsel sükûnet ve sebat*, (14) Tora'yı öğrenmek, (15) *Mişna'yı öğrenmek*, (16) Az uyumak (Kıllet-i menâm), (17) *Az konuşmak (Kıllet-i kelâm)*, (18) Az zevk ve haz-şehvet, (19) *Az-ölçülü iş*, (20) Az dünyalık işle iştigal, (21) *Sabır*, (22) İyi kalp (kalb-i selîm), (23) *Tora bilginlerine ve din adamlarına inanmak-güvenmek*, (24) Acıya-ezâya ve sıkıntıya katlanmak, (25) *Yerini bilmek*, (26) Nasibine-kısmetine rızâ göstermek-yetinmek, (27) *Sözlerine hâkim olma*, (28) Kendisi için menfaat celbetmemek, (29) *Sevimlilik-Yumuşakbaşlılık*, (30) Allah sevgisi, (31) *İnsan sevgisi*, (32) Hayırseverlik, (33) *Adalet sevgisi*, (34) Uyarıları sevmek, (35) *Şöhret ve ünden kaçmak*, (36) İlminden dolayı böbürlenip-kibirlenmemek, (37) *Karar verme ve idare etmekten hoşnut olmamak*, (38) Arkadaşının derdine/yüküne ortak olmak, (39) *Arkadaşının hatalarını mazur görmek*, (40) Arkadaşına doğru yolu göstermek, (41) *Arkadaşını barışa çağırmak*, (42) Öğrendikleri üzerinde düşünmek, (43) *Soru sormak ve kâidelere göre cevaplamak*, (44) Dinlemek ve dinlediğini açıklama ve ekleme ile not etmek, (45) *Öğretmek için öğrenmek*, (46) Öğrendiğini amel etmek için öğrenmek, (47) *Hocasının bilgisine itimâd etmek*, (48) Dinlediklerini dikkatli bir şekilde kaydetmek. Dinlediklerini kaynak göstererek aktarmak. Rivâyet edilir ki: *"Sözlerini onu söyleyenin ismini vererek söyleyen kişi, dünyaya kurtuluş getirir".*

Mişna, Pirke Avot 6:6.

1. Moses Maimonides, Mişne Tora, Sefer ha-Mada': "Hilhot Talmud Tora" (הלכות תלמוד תורה)[1318]

1.1. Kimler Tora ve Talmud Eğitimi Alabilir?

1. BÖLÜM

1B- Halaha 1:"Kadınlar[1319], hizmetçiler, köleler[1320] ve küçük çocuklar Talmud-Torah [תלמוד תורה] yani Tora öğrenmekten muaftırlar, ancak bir baba, yaşı küçük olan oğluna Tora öğretmek zorundadır: *"Onları çocuklarınıza öğretin. Evinizde otururken, yolda yürürken, yatarken, kalkarken onlardan söz edin"*[1321] pasukta bu şekilde geçer. Sâdece görevi Tora öğrenme ve Tora öğretme hizmeti üstlenenler haricinde, bir kadın, kendi çocuğuna Tora öğretmek zorunda değildir".

*Burada "*Kadınlar*" derken; TB. Kiduşin 29b'de bu kadınlarla ilgili olarak böyle

---

1318 Tercümenin orijinal metni için bkz. EK-4.

1319 Hadislerin rivâyeti ve Hadis ilimlerinin öğrenilmesi ve öğretilmesi hususunda kadınların rolü son derece önemlidir. Zirâ *'İlim öğrenmek her Müslüman erkeğin ve kadının boynunun borcudur"* (Bkz. *İbn Mâce, Sünen, Mukaddime, s. 81, nu: 10439; Kuzâ'î, Müsned-i Şihâb, I, 135, nu: 120; Heysemî, Mecme'u'z-Zevâid, I, 119-120; Suyûtî, el-Câmi'u's-Sağîr, II, 57, nu: 5264.*) hadisinde geçen ilim özel anlamda hadis eğitim ve öğretimini ve genel anlamda da dinî ilimleri tedkik etmeyi ifâde eder. Bu hususta detaylı bilgi için bkz. Tayyip Okiç, *İslamiyette Kadın Öğretimi*, DİB Yayınları, Ankara 1979; Nevzat Aşık, *Hz. Aişe'nin Hadisçiliği*, İzmir 1987; Nusrettin Boleli, *Kadınların Hadis İlmindeki Yeri: Hicri II-V. Asır*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 1998; Asma Sayeed, *"Women and Hadith Transmission Two Case Studies from Mamluk Damascus" Studica Islamica*, 95, Paris 2002, s.71-94; Muhammed b. Azzûz, *Cuhûdu'l-Mer'eti'd-Dımaşkıyye fî Rivâyeti'l-Hadîsi'ş-Şerîf*, Şam 2003; Mustafa Fayda, *"Aişe"*, *DİA*, İstanbul 1989, s. 201-204; Salih Yusuf Matuk, *Cuhûdu'l-Mer'e fî Rivâyeti'l-Hadis*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1997; Rıza Savaş, *Hz. Peygamber Döneminde Kadın*, Gelenek Yayıncılık 2004; Kadir Gürler (Hazırlayan), *"Kadınların Okuyup Yazması Meselesi: "Lâ Tu'allimu'n-Nisâ'e hattan:* لا تعلموا النساء خطا *Hadisinin Râvisine Cevap"*, HÜİFD, Cilt: 5, Sayı: 10, 2006/2, ss. 165-172; Muhammet Yılmaz, *İbn Hacer'in Hocaları Bağlamında Kadın Hadisçiler*, Araştırma Yayınları, Ankara 2008; Selçuk Coşkun, *"Yetişkin Eğitimi Bağlamında Hz. Peygamber'in Kadınları Eğitim Siyaseti"*, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, sayı: 26, ss. 75-93.

Ali Osman Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın* adlı kitabının *"Eğitim ve Öğretimde Kadınları Yasaklayan Rivâyetler"* ikinci bölümüne şu sözleriyle giriş yapar: "İslâm, eğitim-öğretim konusuna son derece önem veren bir din olup, bu konuda kadın-erkek ayırımı yapmamıştır. Çünkü insanlığın gelişip yücelmesi ancak bu sâyede mümkündür. İnsan cinsinin diğer yarısını teşkil eden kadınların, akıl, zeka ve yeteneklerinden yararlanılmaması, insanlığın gelişmesinde, ilim ve medeniyet yolunda ilerlemesinde kadın cinsinin devre dışı bırakılması akıl ve mantık dışı bir husustur". Ardından bununla ilgili rivâyetleri tenkilde devam eder. Bkz. A.mlf., *a.g.e.*, s. 141-150.

1320 Bkz.Çıkış 21:1 ve Levililer 25:39. İsrail'de kölelik yoktu ancak bir kişi, sefalet ve yoksulluk yahut yapmış olduğu hırsızlık gibi bir suçun bedelini tazmin etmek için, kendisini bir başkasına çalışmak için bağlayabilir ona bağlı olarak emrinde çalışabilirdi.

1321 Tesniye 11:19: וְלִמַּדְתֶּם אֹתָם אֶת-בְּנֵיכֶם לְדַבֵּר בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: [*ve-limadtem otam et-beneyhem le-daber bam beşivteha be-veteha uv-lehteha ba-dereh uv-şohbeha uv-kumeha*]. Ayrıca *lomed* fiili yerine *şinantam* kullanımı için bkz. Tesniye 6:7: (*ve-şinantam le-vaneha ve-dibarta bam beşivteha be-veteha uv-lehteha ba-dereh uv-şohbeha uv-kumeha*)

bir hükmün verilmesi pasukta "*bineyhem*" yani "*oğullarınız*" şeklinde bir kullanımın olmasındandır. Bu da sâdece erkek çocukları içine alır ki, buradan kadınlara Tora'yı öğretmenin bir zaruret olmadığı ve onların da bundan dolayı kendi kendilerine onu öğrenme mesuliyeti olmadığı sonucu çıkar. Şulḫan Aruḫ ha-Rav bu kuralı[1322] alıntılar, ancak bununla beraber kadınların yerine getirmekle yükümlü oldukları bütün dinî emirlerle ilgili Yasaları öğrenmek zorunda olduklarını da ifâde etmeden geçmez[1323]. Bu öğrenmeleri gereken mitzvalar: Şabat, Niddah ve Kaşrut gibi oldukça fazla sayıda emri ihtiva eder ki, pek çok erkek bile bu alanlardaki konulara hâkim olduğunda bundan dolayı kendiyle övünür. Zirâ kadınların öğrenmek zorunda oldukları sözkonusu emirler hiç de az değil. Bunların dışında yine kadınlara; "Allah'ı, sevgisi ve O'ndan haşyet duymak ve O'na inanmak" gibi ruhanî mitzvaları yerine getirmeleri şart koşulmuştur. Yine kadınların bu ve bunun benzeri olan emirleri ve yasakları öğrenmleri gerekir[1324].

Kölelere gelince, burada kölelerden kasıt Yahudi olmayan kölelerdir. Tora'nın kadınlara ve kölelere dâir olan yükümlülükleri benzerdir. Mesela TB, Ketubot 28a'da bir kişinin kölelerine Tora öğretmesi yasaklanmıştır[1325].

Küçük çocuklardan kasıt ise aklî seviyesi ve kavrama yetisi belli bir kemala ermeyenlerdir. Zirâ Tora şeriatına göre bunların herhangi bir mükellefiyeti yoktur. Maimonides'in *Mişneh Torah* adlı eserinde bu ibarenin yer alıp almadığı kısmen şüphelidir.

Burada Maimonides'in Talmud ve Tora eğitimine giriş yaparken kendisine Tora öğretilmesi yasak olanlardan söz edip de, üzerine zorunlu olanlarla tartışmaya başlamaması, oğul kendi başına Tora'yı öğrenme zorunluluğu taşımazken, baba bundan sorumlu tutulmuştur. Zirâ Sefer Ha-Mitzvot'un 11. Müspet Emri ve *Sefer Ha-Hinuḫ*'un 419. Mitzvası, Tora'nın 613 mitzvasından biri olarak kabul edilmiştir. Ayrıca *TB.* Nazir 29a'da babanın kendi oğluna Tora öğretmesi, emirlerin yerine getirilmesi hususunda Rabbanî bir yükümlülüktür. Ayrıca Rambam bu yükümlülüğü *Hilḫot Hametz u-Matzah* 6:10, *Hilḫot Sukkah* 6:1 ve aynı zamanda bir vâsi yahut velinin sorumlulukları bağlamında da *Hilḫot Nahalot* 11:10'da özel mitzvayla birlikte zikreder. Ayrıca küçük yaşta olan erkek çocuklarına Tora öğretilmesi emri, babanın

[1322] *Hilḫot Talmud Torah* 1:14.
[1323] Agur, *Hilḫot Tefillah* 2; *Sefer Mitzvot Katan*, Giriş; *Sefer Ḫasidim* 313.
[1324] Bkz. I. Bölüm/ Halaḫa 13.
[1325] Bkz. *TB*, Ketubot 28a.

bu zorunluluğunu pekiştirme babındandır. Yoksa henüz akıl baliğ olmamış birine Tora'nın öğretilmesinin emredilmesi pek uygun olmazdı. 1B-Halaḥa 1'in sonunda geçen *"bir kadın, kendi çocuğuna Tora öğretmek zorunda değildir."* ibaresi annenin çocuğunu Tora'daki emirleri yerine getirme hususunda zorlayamayacağı anlamına gelince. Oğluna Tora öğretme mecburiyeti olmayan annenin, bunun yanında onun öğrendiklerini icra etmesi ve alıştırması hususunda mesuliyeti vardır. Anne çocuğu-nu dinî hususlarda eğitmek zorunluluğuna sâhip olmadığı halde, eğer bunun için çaba sarf ederse o bu yaptıklarına karşılık sevap kazanır.

1B- *Halaḥa* 2: "Nasıl ki bir adam çocuğuna Tora öğretmek zorunda ise, aynı şekilde bu kişi, kendi torununa da Tora öğretmek mecburiyetindedir: Pasukta bu husus şöyle geçer: *"Ancak gördüklerinizi unutmamaya, yaşamınız boyunca aklınızdan çıkarmamaya dikkat edin ve uyanık olun. Bunları oğullarınıza ve oğullarınızın oğullarına öğretin*"[1326], yani sâdece kendi çocuklarına ve torunlarına değil bütün (buna ihtiyacı olan) herkese. Bu emir, kendi çocukları ve torunları olmasa da, İsrail'de her âlimin Tora öğrenmek isteyenlere, onu öğretmek zorunda olduğuna ve bunun onun için mitzva olduğuna işâret eder. İlgili pasukta şöyle geçer: *"Ve siz çocuklarınıza özenle ve dikkatle (Tora'yı) öğreteceksiniz* (ושיננתם לבניך)"[1327]. Şifahî geleneğe göre talmidler yani Tora öğrenen öğrenciler, aynı zamanda oğullar şeklinde adlandırılmıştır. 2 Krallar 2:3'te: *"Ve Peygamberlerin oğulları... çıkıp geldiler"* ifâdesindeki oğullar da talmid-ler yani öğrenciler anlamındadır[1328]. Peki oğullara ve oğulların oğullarına Tora öğretmek niçin emredilsin? Çünkü torunundan (oğlunun oğlundan) önce kendi oğluna, arkadaşlarından birinin çocuklarından önce de, kendi oğlunun oğullarına yani torunlarına Tora öğretmeyi ilk sıraya almayı kastettiği için.".

*Bir baba oğluna eğitim vermekle zorunlu olmakla beraber aynı zamanda oğlunun oğluna da bu eğitimi vermek zorundadır. Ancak burada oğlunun oğluna Tora öğretmekle kızının oğluna öğretme arasında fark gözetilir. Doğrusu öncelik oğlun oğluna verilir. İlgili pasukta "...*oğullarına ve oğullarının oğullarına...*"[1329] ibaresi

---

Tesniye 4: 9.
Tesniye 6:7.
Yosef ben Şoşan, *Peruşey Rabenu Yosef ben Şuşan 'al maseḥet Avot* [haz. Ya'aḳov Yehoshu'a Balkro-vits- Moshe Shlomo Kasher], Meḥon Torah Şelemah, Yeruşalayim 1968, s. 1.
Tesniye 4:9.

böyle bir hükmü çıkarmaya sebep olmuştur. Ayrıca Zevulun ben Dan'ın dedesinden, ona *"Yazılı Tora'yı, Mişna'yı, Talmud'u, halahaları ve agadaları"* öğrettiğinden ötürü övgülerle bahseder[1330]. Dahası, din bilgini için bu sorumluluk alanı sâdece kanbağı olanlarla sınırlı tutulmaz bilakis ihtiyaç hâlinde Tora öğrenme kabiliyeti olan bütün öğrencilere onu öğretmekle genişletilebilir[1331].

*Burada "*şifahî gelenek*" yani "*mipi ha-ş'mud*" tabiri Hz. Musa'ya Sinay'da Yazılı Tora'nın içinde işâreten verilen bir halahaya râcidir. Ayrıca burada "*oğullarına*" şeklinde kullanılan kalıp aslında "*öğrencilerine*" anlamı verilebilir. Zirâ burada öğrenciler oğullar olarak nitelendirilmiştir[1332].

Yine 2 Krallar 2: 3'te וַיֵּצְאוּ בְנֵי-הַנְּבִיאִים אֲשֶׁר-בֵּית-אֵל אֶל-אֱלִישָׁע וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו הֲיָדַעְתָּ כִּי הַיּוֹם יְהוָה לֹקֵחַ אֶת-אֲדֹנֶיךָ מֵעַל רֹאשֶׁךָ וַיֹּאמֶר גַּם-אֲנִי יָדַעְתִּי הֶחֱשׁוּ: [vayetzu *beney-ha-neviim* aşer-bet-el el-Elişa vayo'meru elav ha-yadata ki ha-yom Adonay lokeyaḥ et-Adoneḫa me'al roşeḫa va-yo'mer gam-ani yada'ti he-ḥeşu][1333] *beney*-ha-neviim (בְּנֵי-הַנְּבִיאִים) Peygamberlerin oğulları ifâdesinde "*oğul*" kelimesi kanbağı olan oğul değil aynı ilkelere sâhip topluluk anlamında kullanılmıştır. Zaten devamında "ve Elişa roe ve-hu metzaek *avî avî* rekev yisrael u-faraşav ve-lo raahu od va-yahhazek bivgadav vayikraem lişnayim keraim": [וֶאֱלִישָׁע רֹאֶה וְהוּא מְצַעֵק אָבִי אָבִי רֶכֶב יִשְׂרָאֵל וּפָרָשָׁיו וְלֹא רָאָהוּ עוֹד וַיַּחֲזֵק בִּבְגָדָיו וַיִּקְרָעֵם לִשְׁנַיִם קְרָעִים][1334] gelen bu pasukta da "*baba*" kelimesi gerçek anlamıyla değil mecazî olarak Elişa'nın öğretmenini nasıl çağırdığını hikâye eder.

Burada öğrenci ve talebe arasındaki ilişkinin baba-oğul ilişkisi şeklinde verilmesi, kanaatimizce neseben değil, hocanın bilgisinin vârisi olması hasebiyledir. Talmud Bavli, Sanhedrin 68a'da Rabbi Akiva da aynı ifâdeyi kendi hocası Rabbi Eliezar ben Horkanos için kullanır ki, bu da son derece dikkat çekicidir[1335]. Maimonides bu duruma Sifre'de dikkatleri çeker[1336]. Zaten benzer ifâde TB. Sanhedrin 19b'de şu şekilde geçer: "*Meslektaşının oğluna Tora öğreten kişi onu evlat edinmiş gibidir*"[1337].

1330 *TB*, Kiduşin 30a.

1331 *Şulhan Aruh* Ha-Rav, Hilhot Talmud Torah, Kuntres *Aharon* 1.

1332 Ayrıca bkz. 5B- Halaḫa 12.

1333 "Beytel'deki peygamberler topluluğu Elişa'nın yanına geldi. "*RAB bugün efendini senin başından alacak, biliyor musun?*" diye ona sordular. Elişa, "*Evet, biliyorum, konuşmayın/susun!*" diye karşılık verdi."

1334 2 Krallar 2: 12: Olanları gören Elişa şöyle bağırdı: "Baba, baba, İsrail'in arabası ve atlıları!" İlyas'ı bir daha göremedi. Giysilerini yırtıp paramparça etti.

1335 *TB*, Sanhedrin 68a.

1336 Bkz. *Hilhot Yesodei Ha-Torah* 7:5.

1337 TB, Sanhedrin 19b.

Ancak, evleviyet açısından bakıldığında ise Tora öğretme önceliği, ilkin kişinin kendi oğluna, sonra oğlunun oğluna (oğlundan erkek torununa) daha sonra da kendi meslektaşı yahut arkadaşının oğluna şeklinde bir sıralama takip eder. Elbette önceliğinin kişinin kendi akrabalarından başlayarak devam ettiğini de söylemek mümkündür ki bazı kaynaklar da bunu prensip olarak kabul etmişlerdir[1338].

1B- *Halaha* 3: Birinin oğluna Tora öğretmek için ücret karşılığı bir öğretmen tutmak görevi iken, bir arkadaşının çocuğuna -karşılıksız öğretmen bulması halinde- Tora öğretmesi için öğretici tutması onun üzerine düşen bir görev değildir. Babası tarafından kendisine çocukken Tora öğretilmeyen kişinin ergenliğe ulaştığında kendini Tora hakkında eğitmesi ve yetiştirmesi gerekir.

Tesniye 5: 1'de şöyle geçer: "Onlara öğretiniz ve uygulamalarına dikkat ediniz! (ולמדתם אותם, ושמרתם לעשותם)"[1339]. Nitekim, herhalukarda, öğrenmek (*talmûd* = bilmek, ilim) onu yapmaktan (מעשה=*amel*) önce gelir, çünkü öğrenmek (ilim), ardından ameli getirir[1340], ancak amel her zaman ilme götürmez.

*Babanın oğluna Tora öğretme zorunluluğu yanında, maddi durumu iyi olmadığı takdirde sadaka olarak vereceği paradan kısmak suretiyle bunu yapması uygun gözükmemektedir. *TB.* Beitzah 16a'da kişinin bir yıllık gelirinden söz ederken, Şabatlar, dini bayramlarda ve kişinin kendi oğullarına Tora öğretmek için harcayacağı parayı bu gelirin dışında tutar. Çocuklar 6 yaşlarına geldiklerinde onların geçim masrafları, şâyet çocuklar Tora eğitimine devam ediyorlarsa, bu takdirde bu masraflar verilecek olan aşar vergisinden düşer[1341]. Bir kişinin Tora eğitimi için kendi oğlunun oğluna (erkek torununa) öğretmen bulmasının ve bunun karşılığını verip vermemesi hususu zorunluluktan ziyade gönüllülük esasına dayanır.

Bununla beraber, gücü yettiği kadar her Yahudi'nin sadaka vermesi zorunludur ve bu sadakanın en makbulü çocukların Tora eğitimi için olanıdır[1342]. İlim mi yoksa amel mi önemli? hususu da bu halaha'nın önemli bir konusudur. Çünkü öğrendikleriyle amel etmek aynı zamanda o öğrendiğini hazmetmek anlamına gelir. *TB.* Ki-

---

1338 Bkz. *Sıftei Koohen* (Yoreh De'ah 245:1); *Şulhan Aruh HaRav* (Hilhot Talmud Torah 1:8).

1339 Tesniye 5:1

1340 Hem Tora öğrenmeyi hem de dinî ibadetleri yasaklayan Roma imparataru Hadrian (*Publius Aelius Tralanus Hadrianus* M.S.117-138)'nın işkence ve zulümleri yüzünden, dinî ibadetleri alenen yapmaktan daha az tehlikeli olduğu için Tora öğrenmenin birinci sıraya alınması kararlaştırılmıştır.

1341 *Hilhot Matnot Ani'im* 10:16.

1342 Ramah, *Hoşen Mişpat* 163:3; *Şulhan Aruh ha-Rav*, *Hilhot Talmud Torah* 1:3.

duşin 40b bu konuyla alakalıdır: Rabbi Tarfon ve yaşlılar *Lod*'da Bet Nitza'nın damında akşam yemeği yerlerken onlara: "*Tora öğrenmek mi yoksa onunla amel etmek mi daha faziletlidir?*" diye bir soru yöneltildi. Bunun üzerine Rabbi Tarfon: "*Amel etmek daha faziletlidir*" dedi. Rabbi Akiva da: "Tora öğrenmek daha faziletlidir" dedi. Akiva'nın bu cevabından sonra orada bulunanların hepsi: "*Tora öğrenmek en büyük fazilettir*" diye cevap verdiler. Çünkü ancak öğrendikten sonra amel ardından gelir. Bilgi olmaksızın eylem anlamlı değildir. Burada Rabbi Tarfon bütün dini emirleri yapmanın gerekliliğine inandığından "*amel*" cevabını verirken, zaten Rabbi Akiva ve diğerleri de "*Torah öğrenmek de bir vecibedir*" anlayışından hareketle Tora öğrenmeyi daha da faziletli saymışlardır. Zirâ bilgi ve bilgi üzerinde tefekkür olmaksızın yapılan amelin içselleştirilmesi zordur, bu yüzden Tora öğrenmek aynı zamanda yapılacak ameli de beraberinde getirecektir. Din bilginleri, Tora öğrenmek ve onun üzerinde düşünmekle onunla amel etmeyi yani emirleri icra etmeyi aynı derecede önemli saymışlardır. Zirâ her ikisi de bir kişinin yapması gerekenler arasındadır.

1B- Halaḫa 4: Şâyet bir kişi Tora öğrenmek istiyorsa ve onun aynı zamanda Tora öğretmesi gereken bir oğlu varsa, o kişinin kendisinin önce Tora öğrenmesi ve çalışması oğlununkinden evladır. Şâyet sözkonusu oğul Tora'yı öğrenme ve anlamada babasından daha akıllı ve anlayışlı ise ve öğrendiğini daha iyi anlayabiliyorsa, bu durumda o oğul, Tora öğrenmede babadan öncelikli olur. Bununla beraber, bahsı geçen bu oğul babasından Tora öğrenme hususunda öncelikli olmasına rağmen, o kişi (baba) kendi Tora öğrenme hakkından feragat etmeyebilir, zirâ kendi oğluna Tora öğretme ile ilgili aynı emir, kendi öğrenmesine ya da kendisini bu hususta eğitmesine de taalluk eder.

*TB. Kiduşin 29b'de rivâyet edildiğine göre Rav Aha bar Ya'kov oğlunu Tora öğrenmek üzere Abbaye'nin yanına gönderir. Oğlu geri döndüğünde, dersini iyi yapamadığı görünce ona: "*Sen burada kal, ben Tora öğrenmeye gideceğim*" der. *Şulhan Aruh HaRav*, bir babanın bu tarzda davranışını eleştirerek bu izne, -şâyet oğlun Tora öğrenmeye yeteneği varsa baba oğlunu Tora öğrenme hakkından men edemez- şeklinde bir sınırlama koyar[1343]. Baba ancak oğlu temel Tora eğitimini aldıktan sonra kendisi Tora çalışmasına devam edebilir. Bu durumda da, şâyet oğlan çocuğu babasından daha anlayışlı ve kavrayışlı ise bu durumda oğula, -baba Tora eğitimi

1343 *Hilḫot Talmud Torah*, Kuntres Aharon 1

almamış olsa dahi-, Tora öğrenmede öncelik tanınır[1344]. Bununla beraber, kişi her şeye rağmen kendi Tora eğitimini sağlamak için elinden gelen gayreti de sarfetmelidir

IB- *Halaḫa 5:* Bir kişi her şeyden önce Tora öğrenmeli, sonra evlenmeli. Şâyet Tora öğreniminden önce evlenirse, onun zihni Tora öğrenmek için müsait ve özgür olmaz, şâyet onun arzusu onu yener de evlenirse ve zihni müsait olsa da olmasa da, o evlenmeli ve ardından Tora öğrenmelidir.

* Rambam, Avot 5: 22'ye dayanarak ilgili Mişna'dan evlenme yaşını 17 olarak yorumlar[1345].

IB- *Halaḫa 6:* Bir babanın oğluna hangi yaşta Tora öğretmesi gerekir? Çocuk konuşmaya başladığı zaman, baba ona şu iki pasuğu öğretmek zorundadır: "Musa bize şeriatı emretti/verdi"[1346] ve "Dinle, ey İsrail! שמע ישראל "[1347]. Bundan sonra 6 yahut 7 yaşına ulaşıncaya kadar, yavaş yavaş çocuğa artık, gelişimine uygun olarak Tora pasuk pasuk öğretilmeli. Bundan sonra da, bu çocuk eğitiminden sorumlu bir öğretmenin yanına verilmelidir.

IB- *Halaḫa 7:* Şâyet o bölgede bir çocuk eğitimcisini ücretle tutmak bir adet ise, bu mutlaka yapılmalı, ve bu çocuk yazılı Tora'nın tamamını okuyabilinceye dek eğitimciye bunun karşılığının ödenmesi zaruri bir görevdir[1348]. Yazılı Tora'nın hediye ve ödül olarak öğretildiği bir yerde, Sözlü Tora'nın (Talmud) para karşılığında öğretilmesi yasaktır. İlgili pasuk der ki: "*Bakın, dikkat! Ben size kurallar ve hükümler öğrettim. Üstelik Rabbim Efendim bana emretti.*"[1349]. Bu pasuk : "*Benim karşılıksız olarak size öğrettiğimi siz de (benden geleni) aynı şekilde karşılık beklemeksizin öğretmelisiniz*" aynı şekilde "*siz de gelecek nesillere, nasıl ki siz benim tarafımdan hiçbir karşılık alınmaksızın eğitildi iseniz, onlara da Tora'yı öğretiniz*" anlamını ima eder. Şâyet ücretsiz öğretecek herhangibiri bulunamazsa, o zaman Tora eğitimi almak için ücret ödenmelidir. Ki zaten pasukta şöyle geçer: "*Gerçeği satın al*"[1350]. Peki bir kişi hiçbir

---

1344 *Şulhan Aruḫ Ha-Rav*, Hilchot Talmud Torah 1:7.

1345 (*Merḫevet HaMişneh*). *Hilḫot İşut* 15:2-3'te Rambam, Tora öğrenme emri ile.

1346 Tesnıye 33:4

1347 Tesniye 6:4

1348 *Pentatök yazılı yasa'dır... Sözlü Yasa ise Yeruşalayim ve Kutsal Mabed'in yıkılmasından sonra yazılmış olan Mişna ve Talmud'dur.*

1349 Tesnıye 4.5

1350 Meseller 23:23.

ücret almadan Tora öğretebilir mi? Aynı pasuğun devamında "*...ve satma; Bilgeliği, terbiyeyi, aklı da*"[1351] şeklindeki emirden karşılıksız öğretmek sonucu da çıkar. Bu pasuktan; öğretmeniniz size Tora'yı öğretmesine rağmen, sizin Sözlü Tora'yı ücret karşılığında öğrenmemiz yasaklanmıştır, anlamı çıkarılır.

1B- Halaḫa 8: İster zengin ister fakir, ister sağlıklı ister elemli, ister genç isterse çok yaşlı olsun her Yahudi, Tora öğrenmek yükümlülüğünü taşır. Hatta fakir ise sadaka ile desteklenerek ya da kapı kapı dolaşarak (dilenerek) da olsa Tora eğitimi almak için bu karşılığı temin etmelidir. Öyle ki bu kisi evli ve çocukları olan biri de olsa, Tora öğrenmek için, gece ve gündüz, zaman ayırması ona bir farizadır. Pasukta şöyle ifâde edilir: "*Yasa Kitabında yazılanları dilinden düşürme. Tümünü özenle yerine getirmek için gece gündüz onu düşün. O zaman başarılı olacak ve amacına ulaşacaksın*"[1352].

1B- Halaḫa 9: İsrail'in büyük bilginleri arasında bazıları vasıfsız işlerde çalışan kişilerdi ve onlardan bazıları kör olmalarına rağmen gece gündüz Tora çalışırlardı. Onlar Hz. Musa'dan itibaren ağızdan ağıza şifahî olarak sözlü geleneği/rivâyetleri dikkatle nakledenlerdir[1353].

1B- Halaḫa 10: Bir adam ne zamana kadar Tora'yı öğrenmeyi sürdürmelidir? Ölünceye kadar. Pasuk şöyle der: "*...Hayatının bütün günlerinde onları gönlünden/kalbinden çıkarma.*"[1354]. Kişi Tora öğrenmeyi bırakırsa onu unutur.

1B- Halaḫa 11: Zamanı Tora öğrenmek için üç kısma ayırmak zaruri bir görevdir: Bu zamanın üçte birini Yazılı Tora'ya, üçte birini Sözlü Tora'ya ve diğer üçte birini de öğrenilen şeyleri iyice anlamaya, pekiştirmeye, bir şeyden bir başka sonuç çıkarmaya, bir şeyi bir başka şeyle mukayese etmeye ve sözkonusu kuralların espirisi kavranıncaya dek yasaklanan ve helal kılınan şeyleri ve Gelenekle öğrenilenleri Tora'nın açıkladığı ahkâmın anlaşılmasına ve bilinmesine ayrılır. Bu öğrenme ve çalışma Gemara olarak bilinir.

1B- Halaḫa 12: Bir örnek vermek gerekirse, bir sanat erbabı bizzat her gün kendi eseriyle üç saat uğraşır ve Tora çalışmasına/eğitimine 9 saat harcar. Sanat erbabı bu

---

[1351] Meseller 23.23.

[1352] Yehoşua 1: 8

[1353] İleri gelen yaşlılar, ihtiyar heyeti yahut hatırlılar anlamındaki Zekenim'in gelenekleri Hz. Musa'ya Sina Dağı'nda verilmiş olan Yazılı Olmayan ve şifahî olarak yani ağızdan ağza rivâyet edilerek gelen kanunlardı. Mesela ellerin yıkanmasıyla () ilgili hükümler vs.

[1354] Tesniye 4: 9.

9 saatin; 3 saatini *Yazılı Tora*, 3 saatini *Sözlü Tora* öğrenmeye ayırmalı ve diğer 3 saatini de bilgisini sorgulamaya ve konuların birbiriyle olan ilişkisini anlamaya sarf etmelidir. Geleneksel olarak mevcut uygulamalar/Gelenek (דברי קבלה) *Yazılı Tora*'da yer alırken, bunların açıklamaları *Sözlü Tora*'da bulunur. *Pardes*'le [פרדס][1355] ilgili konular genellikle *Gemara*'da bulunur. Bu kurallar ne zaman uygulanır? :-Kişi Tora öğrenmeye başladığı zaman. Ne zaman ki o kişi ilmi ve bilgiyi elde ederse, onun Tora öğrenme zarureti olmaz ya da kendisi *Sözlü Tora*'yla meşgul olursa, o zaman o kişi *Yazılı* ve *Sözlü Tora*'yı belirli zamanlarda okur (böylece Tora'nın yasalarından herhangi birini unutmamış olur) ve her gün gönlünün/kalbinin kapasitesine ve zihninin dinginliğine göre *Gemara*'ya tekrar döner.

IB- Halaḫa 13: Tora öğrenen bir kadın mükafaat kazanır, ancak ona Tora öğrenmesi emredilmediği için bir erkeğin kazandığı ödül gibi olmaz. Bir şeyi zorunluluk olmadığı halde yapan kişi, bir emre itaat eden kişinin kazandığı ödüle sâhip olmaz, ancak ondan daha küçük bir mükafaata nail olur. Buna rağmen yine o bir mükafaat alır. Kadınların çoğu kendilerini Tora öğrenmeye verecek kapasiteye sâhip olmadıkları için Din âlimleri, babanın kız çocuğuna Tora öğretmemesi gerektiğine hükmetmişler. Zirâ, kadınlar verimsiz ve fakir anlama kapasitesine sâhip olduklarından, onlar Tora'nın konularını safsata ve anlamsız şeylere dönüştürerek değiştirebilirler. Yahudi din adamları kız çocuğuna Tora öğreten herhangi birinden söz ederken, onun sanki kızına tatsız tuzsuz/ıvır zıvır bir şey yahut uygunsuzluk öğretiyormuş gibi bahsederler. Bir rivâyete göre de, bu aynı zamanda Sözlü Tora'nın öğretilmesi hususuna da uygulanır. Yazılı Tora'yla ilgili olarak, baba hiçbir şekilde kız çocuğuna Tora öğretmeye başlamamalı, ancak, şâyet baba kız çocuğuna Tora öğretmeye başlarsa o zaman bunda da her hangi bir uygunsuzluk ve hata hasıl olmaz.

Pardes (פַּרְדֵּ"ס), Ortaçağ'da *PaRDeS* kelimesi *Kutsal Kitap Tefsiri*ne dâir dört türü kodlamak ve hatırlatma amacıyla kısaltılarak kullanılan bir tabirdir. Baş harfler 1. *Peşat*: lafzî/literal anlamı; 2. *Remez*: İşaret, remzen işâret edilen *gematriya* גימטרייה ve *notarıkon* נוֹטָרִיקוֹן gibi kapalı telmihlerle yapılan yorum; 3. *Deraş* Tanaḫ'ı agada vb. vaaz nevinden örnekler vererek yorumlama (בֵּאוּר פְּסוּקֵי הַמִּקְרָא לֹא לְפִי הוֹרָאָתָם הַפְּשׁוּטָה, אֶלָּא בְּדֶרֶךְ שֶׁל הַרְחָבָה וְתוֹסֶפֶת, פִּלְפּוּל אוֹ אַגָּדָה, לְשֵׁם הַבְלָטַת רַעְיוֹן, אִמְרָה מוּסָרִית אוֹ גַּם הֲלָכָה שֶׁאֵינָהּ מְפֹרֶשֶׁת [להבדיל מן פְּשָׁט]: "עַל הַתַּלְמוּד וְעַל הַדְּרָשׁ" (מסכת סופרים סוף יט). "וְכָל הַמּוֹסִיף וּמַאֲרִיךְ בִּדְרַשׁ פָּרָשָׁה זוֹ הֲרֵי זֶה מְשֻׁבָּח" (רמב"ם, חמץ ומצה)); ve 4. *Sod*: gizem, sır ve esoterik yorumlarla yapılan tefsir.

1.2. Eğitim-Öğretimde Kurumsallık ve Öğreticinin Rolü

2. BÖLÜM

2B- Halaḫa 1: Biz gençler için her eyalet, bölge ve şehirde öğretmenler tayin ettik. İçinde okul bulunmayan bir şehirde, buranın sakinleri, kendileri için çocuk eğiticileri tayin edinceye dek halkın içine karışmayacak ve eğer bu olmazsa, sözkonusu şehir, okul çocuklarının Tora'yı kıraat etmeksizin[1356] eğitim gördükleri ve muhâfaza edilemedikleri bir diyar olduğu için terkedilir.

2B- Halaḫa 2: Çocuklar, anlama ve bedenlerinin direncine bağlı olarak 6 ya da 7 yaşlarına geldiklerinde eğitim verilmek üzere toplanmalıdır. 6 yaşın altındakiler ise, Tora eğitimi için kaydedilmemelidir. Öğretmen, çocukları, saygı ve haşyet duymalarını sağlamak için cezalandırabilir. Fakat öğretmen onları nefret, zülüm ve işkence amacıyla dövmemelidir. Bu nedenle, öğretmen onlara kamçı ve sopa ile değil küçük ve ince bir kayışla hafifçe ancak incitmeden vurabilir. Öğretmen bütün gün ve gecenin bir kısmında onları gündüz ve gece öğrenmeye alışmaları için eğitmelidir. Öğrencilerin, Şabat ve Bayram akşamları ile Bayram günleri dışında başıboş aylak bırakılmaması gerekir. Şabat'ta ise tekrarlardan başka yeni ders olmaz. Çocuklar, Tapınak inşa edilirken bile başı-boş bırakılmamalıdırlar.

2B- Halaḫa 3: Eğitimiyle ilgilendiği çocukları bırakıp dışarı çıkan ya da onların yanında başka işle uğraşan yahut öğretim işinde ağır, ihmalkâr ve üşengeç davranan bir öğretmen şu pasuğun sözettiği kişi gibidir: "*Lanet olsun RABbin işini dalavere ile savsaklayana!*"[1357]. Bu durumda, olabildiğince okutma ve işinde hızlı, kılı kırk yaran dile hakim sıkı ve ciddi ve aynı zamanda Allah korkusu olan bir öğretmen tayin etmek en uygun olanıdır.

2B- Halaḫa 4: Anneler çocuklarını okula getirdikleri için evli olmayan bir erkek öğretmen küçük çocuklara öğretmenlik yapamadığı gibi, evli olmayan bayan bir öğretmen de babalar çocuklarını bayan öğretmenin yanına getirdiklerinden dolayı küçük çocuklara öğretmenlik yapamaz.

2B- Halaḫa 5: Bir öğretmenden 25 çocuk eğitim alabilir. Şâyet 25'ten fazla olursa

---

1356 Tora'nın sınıflarda tekrarlayarak kıraat edilmesini ifâde eder.

1357 Yeremya 48:10

ve bu sayı 40'a kadar ulaşırsa, bu durumda bir yardımcının öğretim işine yardım etmesi için tayin edilmesi gerekir. Eğer bu sayı 40'tan da fazla olursa, o zaman bu çocuklara 2 öğretmen verilmesi gerekir.

2B- Halaha 6: Bir okul çocuğu, bir öğretmenden daha tecrübeli ve çalışkan bir başka öğretmene götürülebilir. Bu, ancak bir şehirde iki öğretmenin olduğu ve bir nehrin o bölgeyi ikiye ayırmadığı şartlarda yapılır. Fakat çocuklar, nehrin suyu sığ ve ulaşımı kolay ya da kolayca yıkılmayacak sağlam bir köprü olmadığı sürece, şehirler arasında taşınarak yahut bir nehir şehrin bir tarafını diğer kısmından ayırdığı yerlerde ordan oraya eğitim için götürülemezler.

2B- Halaha 7: Bir adam şâyet belli bir muhitte (mahalle/civar) öğretmen olmak isterse, onun komşuları buna mani olamazlar. Hatta o adam aynı avluda bir okul açsa, diğer öğretmen gibi diğer çocuklara eğitim vermesi yahut talebeleri diğerinden alıp kendisine çekmesi durumunda bile -âyette ifâdesiyle- engellenemez. Bu hususta pasuk şöyle der: "Kendi sıdkıyyeti / doğruculuğu uğruna Tora'yı tazim etmek ve yüce kılmak RABbı hoşnut etti"[1358]

1.3. *Tora ve Talmud Öğrenmenin Fazileti ve Adâbı*

3. BÖLÜM

3B- Halaha 1: İsrail üç taçla taçlandırıldı: Tora tacı, Kohenlik tacı (Toplum vazifedarlığı/Mabet görevliliği), krallık tacı [כֶּתֶר תּוֹרָה וְכֶתֶר כְּהֻנָּה וְכֶתֶר מַלְכוּת]. Alimlik tacı, Harun'a bahşedildi. Pasukta şöyle ifâde edilir: "Bu, kendisi ve soyundan gelenler için kalıcı bir *Kohenlik* antlaşması olacaktır. Çünkü o, Tanrısı için kıskançlık duydu ve İsrail halkının günahlarını bağışlattı"[1359]. Krallık tacı Davud'a bahşedildi. Bu pasukta şöyle anlatılır: *"Onun soyu sonsuza dek sürecek, Tahtı karşımda güneş gibi duracak"*[1360]. Bil ki, Tora tacı, tüm İsrailoğulları'nın önünde ve onlar için bahşedilmiştir. Bu durum pasukta şöyle geçer: *"Yakub'un topluluğuna miras olarak, Musa bize yasayı verdi"*[1361]. Dileyen herkes gelir ve onu alır. Şâyet söylersen ki, diğerleri Tora tacından daha büyüktür, o zaman bil ki, pasuk şöyle der: *"Krallar sayemde egemenlik sürer,*

İşaya 42: 21.
Saylar 25. 13.
Mezmurlar 89. 36.
Tesniye 33: 4

Hükümdarlar adil kurallar koyar. Önderler, adaletle yöneten soylular sayemde yönetirler."[1362]. Bundan öğrenilir ki, Tora tacı diğer ikisinden daha büyüktür[1363].

3B- Halaha 2: Din bilginleri derler ki: Zeki bir âlim yeryüzünde büyük bir kohen (Yahudi din otoritesi sayılan)'den daha önceliklidir. Pasukta ifâde edildiği gibi: "3:13 Bilgeliğe erişene, Aklı bulana ne mutlu! 3:14 Gümüş kazanmaktansa onu kazanmak daha iyidir. Onun yararı altından daha çoktur. 3:15 '*Hikmet en değerli mücevherden daha değerlidir*', dileyeceğin hiçbir şey onunla kıyaslanamaz."[1364] Anlamı şu ki, hikmet, Kutsal Mabed'in en içteki kısmına girebilen Yüce Kohen'den daha kıymetlidir, üstündür[1365].

3B- Halaha 3: Tora'daki emirlerin tamamı bile Tora/Şeriat dersi alma/öğrenme emriyle mukayese edilemez, zirâ öğrenmek kişiyi öğrendiğini amele dönüştürmeye sevkeder (İlim insanı amele götürür). Bu sebeple, öğrenmek, Tora eğitimi almak (ilim), amelden önce gelir.

3B- Halaha 4: Bir kişi bir mitsvayı[1366] (vecibeyi) yerine getirmek ile Tora öğrenme arasında bir seçim yapmak zorunda olsa ve onun dışında bir başka birinin sözkonusu ameli yapması mümkün ise, bir kişinin Tora öğrenimi sekteye uğratılmamalı, engellenmemelidir. Fakat şâyet bir başka birinin bu vecibeyi yapması mümkün değilse, bu durumda sözkonusu mitsva (amel) yapılmalı ve Tora eğitimine kaldığı yerden devam edilmelidir.

3B- Halaha 5: Bir adamın sorgulanmasında başlangıçta sorulacak ilkin: "Tora eğitimi aldın mı?" sorusu sorulur. Bundan sonra o diğer amelleri hakkında suale çekilir. Bilge kişi der ki: Bir kişi ister kendi hatırına olsun isterse olmasın daima Tora öğrenmeli; şâyet başta bu öğrenme işi kendi hatırına dahi olmasa da, (sonuçta) bu Tora öğrenme onu bu yola sevkeder.

3B- Halaha 6: Tam anlamıyla kalbini bu farizayı yerine getirmek için ayarlayan ve Tora tacıyla taçlanan kişi, ne zihnini başka konularla meşgul etmeli ne de kalbini

---

1362 Meseller 8: 15-16.

1363 *M.S. II. yüzyılda Şimon Ben Yohay, hepsinden daha üstün olduğunu söylediği bir dördüncüsünü ekledi: 'Güzel İsim Tacı', bkz. Pirkei Avot 4:17.*

1364 Meseller 3: 13-15.

1365 Kutsallar Kutsalı'na (קודש הקודשים) sâdece yılda bir kez Yom Kippur'da (יום-הכיפורים) İsrail Ulusu'na dua etmek için baş kohene izin verilirdi.

1366 Sözlükte "*vecibe*", "*emir*" anlamına gelmektedir. Yahudilerin uymaya mecbur olduğu altı yüz on üç emirden her biri. Ancak dinen yapılması tasvip edilen herhangi güzel bir davranış da "*mitsva*" olarak isimlendirilebilmektedir. Bu aynı zamanda sevaba girme ve sevab anlamı da taşır.

Tora bilgeliği yanında zenginlik, mal ve şöhreti birlikte elde etmeye kurmalı. Tora'ya giden yol, 'yiyeceğin bir parça ekmek ve tuz ve içeceğin bir ölçü su gibidir. Tora eğitimi almak ve öğrenmek için didindiğin zaman, sen toprakta sırt üstü rahat içinde de yatabilirsin ve güç bir yaşama da sâhip olabilirsin'. O vecibeyi/ameli bitirip tamamlamak sana düşmeyiz, hatta sen onu boşlayıp yapmamakta da serbestsin. Zirâ sen ne kadar çok Tora öğrenme hususundaki gayretini ve himmetini artırırsan, mükaafatın da o ölçüde artar. Bu mükaafat, çekilen güçlük ve sıkıntıya göre de değer kazanır /zorluk ve sıkıntıyla doğru orantılıdır.

3B- *Halaha* 7: Belki sen: "Ben para biriktireceğim ve sonra Tora öğrenmek için tekrar geri döneceğim; ihtiyaç duyduğum şeyleri elde edeceğim ve sonra iş hayatından/işten çekilip Tora eğitimine geri döneceğim" diyebilirsin. Şâyet böyle düşünüyorsan bil ki sen asla Tora tacına layık biri olmayacaksın. Bil ki, sen Tora öğrenmeyi asli ve işini de dünyevî, geçici sayıp öyle davranmalısın ve sen 'Ben boş olduğum zaman /işim olmadığında Tora çalışacağım' demeyeceksin. Belki sen hiç boş zaman yahut uygun vakit bulamayacaksın.

3B- *Halaha* 8: Tesniye 30: 12 ve 13'te şöyle yazılmıştır: "[12] O göklerde değil ki, 'Kim bizim için göğe çıkacak?" "Kim yerine getirmemiz için onu alıp yayacak?" diyesiniz. O deniz aşırı değil ki, "Kim bizim için denizin ötesine gidecek?" "Kim yerine getirmemiz için onu alıp yayacak?" diyesiniz. Pasukta geçen '*göklerde değil*'in anlamı: o, ne yüce ve azametli-yüksek yerlerde, ne de deniz aşırı yolculukla bir başka yerde bulunabilecek bir şeydir. Bundan dolayı, din bilginleri derler ki: '*Ticaretle kendisini meşgul eden herkes asla hikmet sahibi bilge olamaz*' ve buyururlar ki: 'İşle çok az alakan olsun, fakat Tora öğrenmeyle kendini sürekli meşgul kıl'.

3B- *Halaha* 9: Tora'nın kelimeleri suya benzer. Pasukta şöyle geçer: "*Ey susamış olanlar, suya gelin,* parası olmayanlar, gelin, satın alın, yiyin. Gelin, şarabı ve sütü parasız, bedelsiz alın". Pasuk sana der ki: Bu suları sarp ve yalçın yerlerden değil, damla damla akan düzlüklerde biriktirin, aynı şekilde Tora'nın sözleri, ham-kaba ruh yahut gururlu-kibirli kalplerde değil, bilakis din bilginlerinin ayaklarının toza karışan, arzu-heveslerinden el etek çeken, kalbini-gönlünü-zihnini kendi zamanını/gününün zevk ve hazlarını terk eden, her gün sâdece hayatını idâme ettirmek için azıcık bir dünyevî işle gereği kadar meşgul olan ve günlerinin-gecelerinin geriye kalan bütün vakitlerini Tora eğitimiyle hemhal olarak geçiren mütevazı ve mahviyetkar-munis ruh ve kalplerde bulunur.

3B- Halaha 10: Kalbini, gönlünü Tora'yla kuşatıp meşgul eden ve bunun üzerine inşâ eden, başka bir iş'te çalışmayıp Allah'ın ihsan ve inâyetine, hayra istinad ve itimad edip sadaka ile hayatını idame ettiren her kimse, [bu nemalanması iteğinden dolayı] Allah'ın Kutsal ismini dünyevileştirir, Tora'nın yüceliğini kirletir ve dinin nurunu/ışığını söndürür. O kişi kendisine kötülük getirir ve kendi canını bu dünyadan gelecek dünyaya sürükler ve uhrevî vebal kazanır, zira bu âlemde Tora'dan ve sözlerinden nemalanarak, ondan geçinerek dünyevî bir kazanç elde etmeye çalışmak kesinlikle yasaklanmıştır. Din bilginleri derler ki: '*Tora'nın sözlerinden dünyevî menfaat kesp eden kişi, kendi hayatını bu âlemin dışına fırlatır atar*' ve daha da vurgu ile: '*Sen Tora'yı çiçekli taç yaparak ne kendini yüceltebilirsin, ne de toprağı kazımak için Onu kürek olarak kullanabilirsin*' hükmünü vermişlerdir. Hatta, din bilginleri: '*Çalışmayı, işi sev, yüksek mevki ve otoriteye kin duy, nefret et*' hükmünü de buna ilâveten söylemişlerdir. Zira, herhangi bir iş ve çalışma olmaksızın yaşayan kişi sâdece Tora öğrendiğini söyleyen kişi, sonunda aylak ve avare olur ve bu da onu günaha götürür. Böylesi bir adamın sonu, halkı mânen sömüren soyguncu eşkıyâ olmak, olacaktır.

3B- Halaha 11: Elinin kârıyla-alın teriyle hayatını kazanan kimse için, geçmişteki kadim Allah dostlarının ilklerinde olduğu, büyük bir fazilet ve erdem vardır. Böylesi bir adam, bütün hürmet ve iyiliğe hem bu dünyada hem de gelecek alemde tam anlamıyla lâyıktır. Pasukta ifâde edildiği gibi: "Elinin emeğini yiyeceksin, mutlusun/mübareksin ve bu senin için hayırlı olacak."[1367]. Sen bu dünyada mutlu olacaksın ve bu gelecek alemde de her şekilde tamamen senin için iyilik ve güzellik getirecek.

3B- Halaha 12: Tora'nın sözleri, onları öğrenmede yavaş-gevşek davranan, lüks-şatafat içinde çalışan, yemeğe ve içmeye düşkün kişide hayat bulmaz, ancak kendisini Tora'nın kelimelerini öğrenmeye adayan, vakfeden ve her daim zor bir hayatı sürdüren ve ne gözlerine ne de gözkapaklarına uyku girmesine izin veren kişide hayat bulur. Din bilginleri bir darbı meselde şöyle derler: 'Bu, Tora'dır, bir adam, bir çadırda öldüğünde...'[1368]. Tora, hikmet çadırlarında kişi kendisini ona kurban etmedikçe onunla/onda kalmaz. Süleyman kendi hikmetli sözünde der ki: 'Sıkıntılı günde cesaretini yitirirsen, Gücün zayıflar, azalır, küçülür.[1369]. O yine der

[1367] Mezmurlar 128: 2.
[1368] Sayılar 19: 14.
[1369] Meseller 24: 10.

ki: 'Bilgeliğim, benim için dimdik durdu/ Bilgeliğimden de bir şey yitirmedim.'[1370].- 'Hakiki çaba ve güç sarfederek öğrendiğim Hikmet benimle kaldı'. Din bilginleri der ki: 'Okul'da yahut Beytü'l-Midraş'ta Tora öğrenmek ve çalışmak için/uğruna didinen ve uğranların kolay kolay unutmayacağı bir ahdi vardır, ve Tora'yla gizli gizli uğraşıp öğrenen kişi gerçek bilge olur'. Pasukta söylendiği gibi: 'Küstahlığın ardından utanç gelir, hikmet ise, alçakgönüllülerdedir.'[1371]. Yüksek sesle okuyan, öğrendiğini unutmaz, fakat sessiz ve fısıldıyarak okuyan ise çabucak unutur.

3B- *Halaḫa* 13:Hem gece hem de gündüz Tora öğrenilmesi emredilmesine rağmen, kişi daha çok gece vakitlerinde öğrenir. Bu yüzden her kim ki Tora tacıyla değerlenmek ve ona layık olmayı dilese, gecelerinin kıymetini bilip dikkatli olsun, o gecelerini uyku, yeme, içme ve konuşmayla tüketmesin, yani, bu gecelerini Tora ve hikmete dâir kelimeleri öğrenmekle geçirsin. Din bilginleri derler ki: 'Tora şarkısı, gece haricinden hiç bir zaman işitilmez'. Pasukta şöyle geçer: *'Kalk, geceleyin haykır, şiir oku!* Rabbin huzurunda yüreğini su gibi dök! Her sokak başında açlıktan bayılan çocuklarının başı için Ona ellerini aç'[1372]. Geceleyin Tora çalışmasını sürdüren kişi, gündüzün kendisi üzerine gerilen-çekilen bir merhamet-şefkat ve aşk ipine/bağına sâhip olur. Pasukta şöyle geçer: 'Gündüz RAB sevgisini ve şefkatini gösterir, Gece ilahi söyler, Yaşamımın Tanrısına dua ederim.'[1373]. Gece vakti, içinde Tora'nın sözlerinin okunup dinlenilmediği-işitilmediği bir her ev ateşle yanıp kül olacaktır. Pasukta şöyle söyler: 'Koyu karanlık onun gizli yerlerini örtüyor. Körüklenmemiş ateş onu yiyip bitirecek.'[1374], ve 'RABbin kelamını küçümsemiş, buyruklarına karşı gelmiştir'[1375]. Aynı şekilde, Tora öğrenmekle kendini meşgul etme şansına sâhip olan ve bunu değerlendirip yapmayan yahut Tora öğrenip, Tora alanında uzmanlaşan biri ve dünya gaileleri ve değersizlikleri uğruna Tora çalışmasını bırakan biri 'Allah kelamını küçümseyen, hakir gören kişiler' gibidir. Din bilginleri der ki: 'Kim ki Tora çalışmayı zenginlik ve servet uğruna ihmal ederse, sonunda, onu (Tora öğrenmeyi) fakirlik ve sefalet yüzünden terk eder, fakat sefalet ve yoksulluk içinde Tora öğrenmeye sıkı sıkı sarılan biri, sonunda servet ve bolluk içinde çalışacaktır'. Bu, açık bir

---

1370 Kohelet 2:9.
1371 Meseller 11:2.
1372 Yeremya'nın Mersiyeleri 2:19.
1373 Mezmurler 42: 8.
1374 Eyüp 20: 26.
1375 Sayılar 15: 31.

şekilde Tora'da: 'Madem bolluk zamanında Tanrınız RABbe sevinçle, hoşnutlukla kulluk etmediniz'[1376] ve dahası 'Atalarınızın bilmediği man (men ve selva) ile sizi çölde doyurdu. Sizi sıkıntıya soktu, sınadı. Öyle ki, sonunda üzerinize iyilik gelsin'[1377] şeklinde geçer.

1.4. Tora ve Talmud Talebesinin Vasıfları

4. BÖLÜM

4B- Halaḫa 1: Tora öğretimi, terbiyeli-güzel ahlaklı tilmizler ve temiz kalpli zihni duru olanlar dışındakilere verilmemelidir. Eğer bir kişi, güzel olmayan bir yolu takip ediyorsa, o yolu bırakıp daha güzel olan doğru bir yola tecrübeli eğitimli birinin gözetiminde girmelidir ve bundan sonra kabul gören bir eğitim okulunda eğitilmelidir. Din bilginleri der ki: 'Eğitilmeye müsait olmayana eğitim veren biri, Hermes'e bir taş fırlatan gibidir'. Meseller 26:8'de şöyle geçer: 'Bir akılsızı onurlandırmak, Taşı bir sapana bağlamak gibidir.' 'Bilge kişiler onuru miras alacak, Akılsızlara yalnız utanç kalacak.'[1378] pasuğunda da ifâde edildiği gibi Tora'nın dışında bir yerde şeref ve ün yoktur. Aynı şekilde, biz, herkesin kendisine ihtiyaç duyduğu büyük bir alim olan birinden, o daha güzel bir yola dönmediği sürece bir rabbiden eğitim almamalıyız. Pasukta şöyle geçer: 'Kohenin dudakları bilgiyi korumalı ve insanlar onun ağzından Tora'yı aramalı. Çünkü o, Her şeye kadir RABbin elçisidir.'[1379]. Din bilginleri der ki: eğer bir öğretmen bir topluluğun Efendisinin bir elçisi gibi ortaya çıksa, o zaman, onlar Tora'yı onun ağzından mutlaka araştırsın, şâyet o öyle değilse, o zaman onlar Tora'yı ondan öğrenmesinler.

4B- Halaḫa 2: Tora nasıl öğretilir? Herkes onu görsün ve onun sözlerini duysun diye Rabbi başköşeye oturur, tilmizler ise taç şeklinde onun etrafında toplanırlar. Öğretmen bir sandelyeye öğrenciler yere oturmazlar, ancak herkes ya yerde yahut herkes sandalyelerde oturur. Aslında, ilk zamanlarda öğretici otururdu, öğrenciler de ayakta dururlardı. İkinci Mabed'in yıkılmasından önce usûl, yani eğitim esnasında sandalyede oturmuş eğiticinin, yerde oturmuş öğrencilere ders vermesi şeklindeydi.

[1376] Tesnıye 28: 47.
[1377] Tesniye 8: 16.
[1378] Meseller 3: 35.
[1379] Malaḫi 2:7.

4B- Halaha 3: Öğretmen, öğrencilere doğrudan yahut bir tercüman (müstemlî vazifesini görür) vâsıtasıyla konuşabilir. Tercüman (müstemlî), öğretmenle öğrenciler arasında ayakta durur, ve öğretmen, dediklerini öğrencilere tercüme ederek aktaran mütercime konuşur. Öğrenciler, sorular sorduğu zaman, onlar mütercime sorar, mütercim de cevap veren öğretmene sorar, ve tercüman da soru sorana cevap verir. Öğretmen, sesini mütercimin sesinin üstüne yükseltmemeli, ve mütercim de, soru sorulduğunda sesini öğretmenin sesinden yüksek tutmamalı. Tercümanın tercüme esnasında mânâyı zedeleyecek derecede özetleme- kısaltma ya da ekleme yapmasına veyahut mütercimin, öğretmenin babası yahut üstadı olmadığı sürece anlamda yahut kelimede herhangi bir değişiklik yapmasına izin verilmez. Öğretmen, tercümana: 'Böylece bana, kendi din bilginim (rabbi) ya da öğretmenim olan babam tarafından öğretildi' der. Ancak mütercim bu sözleri dinleyicilere tekrar edince, bu esnada bilge adamın adını verebilir ve rabbi'nin babasının yahut üstadının (hocasının) adını, -öğretmenin kendisi din bilgini ilim adamının adını zikretmemesine rağmen-: '*Bu şekilde bir rabbi şöyle şöyle dedi'* diyerek sözedebilir. Çünkü, birinin üstadının yahut babasının adını zikretmesi yasaklanmıştır[1380].

4B-Halaha 4: Bir rabbi (hoca) Tora öğrettiği esnada öğrenciler anlamazsa, o öğrencilere kızmamalı, sinirlenmemeli, gücenmemeli ve onları üzmemelidir. O konuya tekrar geri dönmeli ve defalarca anlamadıkları meseleyi, onlar sözkonusu kısmın anlam ve önemini anlayıncaya kadar, defalarca onlara tekrar etmelidir. Aynı şekilde, tilmiz de, defalarca dahi olsa anlamadığı zaman tekrar sormalı '*Ben anladım /anlıyorum'* dememeli. Şâyet öğretmen ona (tilmize) kızarsa ve sinirlendiğinde öğrencinin hocasına: 'Üstadım, bu Tora'dır ve ben onu öğrenmek zorundayım, onu aklıma / zihnime almakta ve anlamakta zorlanıyorum', demesi gerekir.

4B- Halaha 5: Defalarca tekrardan sonra henüz öğrenemeyen bir tilmiz, birinci ya da ikinci defada öğrenebilen arkadaşlarının önünde mahcup düşmemeli, utanmamalıdır. Çünkü eğer o bu durumdan utanırsa, Beytü'l-Midraş'tan hiçbir şey öğrenmeden geldiği gibi çıkacaktır. Bundan dolayı, dinin kadim bilginleri: 'Utanan kişi öğrenemez, alıngan-sinirli kişi de öğretemez'. Bu sözler ne zaman uygulanır? 'Öğrenciler konuyu, onun derinliği ve hikmetli olmasından dolayı ya da akıl-bilgelik eksikliğinden yüzünden anlamadıkları zaman' bu denilenler tatbik edilir. Bununla beraber,

1380 Zîrâ böyle bir davranış büyük bir kabalık ve nezaketsizlik olarak algılanır.

şâyet öğretmen onların (tilmizlerin) Tora'nın kelimelerini anlamak ve almak hususunda tembelliğe vurarak uyuşuk davrandıklarını ya da laçkalaşıp işi ciddiye almadıklarından ötürü anlamadıklarını anlarsa, onlara kızarak, azarlayabilir ve onları teşvik etmek, gayrete getirmek ve uyarmak maksadıyla utandırabilir. Bu konuda din bilginleri: '*Tilmizleri sert/acıtıcı ve dokunaklı sözlerle yola getirin*'. Bu sebeple, öğretmenin öğrenciler karşısında uçarı, hoppa ve fingirdek-anlamsız davranması, onlarla gülmesi, yemek yemesi, içmesi kendisi için hoş değildir. Zira öğrenciler öğretmene saygıyla karışık bir korku hali içinde ve vakarlı olduklarında daha hızlı ve çabuk öğrenebilirler.

4B- Halaḫa 6: Öğretmene Beytü'l-Midraş'a girer girmez sorular sorulmamalı, ancak o zihnini toparlayıp oturuncaya dek beklenmeli, sonra soru sorulmalı. Bir öğrenci, hoca içeri girdiğinde soru sormamalı, ancak öğretmen oturup dinleninceye kadar beklemelidir. İki öğrenci birden aynı zamanda soru sormamalı ve onlar aynı zamanda, ansızın sordukları bu alakasız soruyla da öğretmeni güç durumda bırakıp utandırmamak için, ilgili konuyla alakasız bir mesele hakkında ona soru sormamalılar. Öğretmen, öğrencileri diri tutmak ve onları teşvik etmek ve onların, kendilerine öğrettiği ya da öğretmediği şeyleri hatırlayıp hatırlamadıklarını anlayıp ortaya çıkarmak için onların aklını karıştırabilir, kafalarını bulandırabilir. Zaten, öğretmenin öğrencileri tetikte ve uyanık tutmak için onlara tartışma konusu olmayan bir şey hakkında soru sormasına izin verildiğinden sözetmemize bile gerek yoktur.

4B- Halaḫa 7: Ne Ayakta iken ne yüksek yerlerden ve ne de uzaktan yahut yaşlıların arkasından sorular sorulmalı ne de cevaplar verilmeli. Öğretmen, vakar ve ciddiyet içinde sâdece ilgili konular hakkında sorular sormalı ve yalnızca aynı konuda üç soru sorulmasına izin verilir.

4B- Halaḫa 8: Şâyet iki öğrenci sorular sorsa ve bu sorulardan biri hâlihazırdaki konu ile ilgili olsa ve diğeri konuyla alakalı olmasa, bu durumda ilk soru cevaplanmada öncelik hakkına sâhiptir. Pratik/amel ve teorik bir konuda, uygulamaya yönelik olan pratik olana öncelik tanınır; kanuna dâir şer'i (*halaḫa*) ve vaaz ve nasihat (*agada*) türünden bir hususta ise, şer'i olan evleviyetle (öncelik) cevaplanır; vaaz ü nasihat (*agada*) ve söylencelerle (חומר =*homer*) ilgili bir hususta, söylenceler önceliği

uzaklaşmaya verir; dikkat daima önemsiz olandan önemli olana çevrilir[1381]. Şâyet iki soru soran kişi varsa, ve bunlardan biri din bilgini ve öteki tilmiz ise, bu durumda din bilgininki cevaplamada önceliğe sâhiptir. Şâyet onlardan biri, bir öğrenci diğeri avamdan (okumamış) birisi ise, bu durumda, tilmizin sorusu cevaplanmada önceliğe sâhiptir. Eğer her ikisi de bilim adamı ya da her ikisi de tilmiz veyahut avamdan birileri ise ve bunların her ikisi de aynı halaḫa (*fıkhî mesele*) ve benzer cevaplar hakkında soru soruyorlarsa, ya da aynı uygulama hakkında iki soru varsa, bu durumda da inisiyatif tercümanın elindedir, istediğine cevap verme hakkını verebilir.

4B- *Halaḫa* 9: Beytü'l-Midraş'ta uyunmasına müsaade edilmez ve Beytü'l-Midraş'ta bütün uyuklayıp-pinekleyenlerin hikmetleri paçavralar hükmündedir. Süleyman hikmetli sözlerinde söyler ki: '*Çünkü ayyaş ve obur kişi yoksullaşır, Uyuşukluk da insana paçavra giydirir.*'[1382]. Beytü'l-Midraş'ta, Tora'nın sözleri dışında, oyalayıcı, boş ve eğlendirici konuşmalara izin verilmez. Hatta biri aksırsa-hapşırsa, kimse ona Beytü'l-Midraş'ta şifa ve sıhhat bulasın dileklerini söylememeli ve buna göre diğer hususları tek tek burada zikretmek gereksizdir. Beytü'l-Midraş, Sinagoglardan daha kutsaldır.

1.5. Eğitimde Öğretmen-Öğrenci Münasabeti

5. BÖLÜM

5B- *Halaḫa* 1: Nasıl ki bir adama, kendi babasına saygı göstermesi ve önünde eğilmesi emrediliyorsa, aynı şekilde onun vazifesi öğretmenine saygılı olmak ve ondan (öğretmeninden) babasından daha fazla saygı ve tazimle birlikte haşyet duymalı. Zira onun babası, onu bu dünya hayatına getirir, oysa ona hikmeti öğreten öğretmeni, onu gelecek dünyadaki hayatı kazandırır. Şâyet, tilmiz kendi babası ve öğretmenin bir zarara ve kayba uğradığını görse, öğretmeninin zararı babasınınkinden önce gelir. Eğer babası ve öğretmeni yük taşısalar, öğrencinin önce öğretmenine, sonra babasına yardım etmesi icap eder. Şâyet bir tilmizin babası ve öğretmeni esir alınsa, önce öğretmen fidye verilerek serbest bırakılmalı ardından babası. Şâyet kendi babası (tutuklu halde olan) bir din bilgini ise, babası sözkonusu öğretmen

---

[1381] Bu paragraf Tora'nın 13 Yorum İlkesi'nin yer aldığı iki kuraldan alınmıştır. Bkz. *Sefer ha-Tfilot.*
[1382] Meseller 23: 21.

kadar bilgili ve âlim olmasa da, ilkin babası serbest bırakılır ve öncelikle babasının kaybettiği varlığı ve malı (ellerinden alanlardan) geri alınır ardından da hocasınınkiler. Yahudi din bilgini (rabbi) olmaktan büyük bir onur ve bu rabbinin öğretmeni olmaktan daha büyük şeref yoktur. Bundan dolayı din bilginleri derler ki:'Üstadından, göklerdekinden korktuğun gibi kork'. Zira onlar derler ki: Din bilgini öğretmeniyle münakaşa eden kişi sanki Hazreti İlahi/Vücûd-i ilahi (שכינה = Şeḫina=Nur) ile tartışmış gibidir. Pasukta ifâde edildiği gibi: 'Bunlar topluluğun seçtiği, Hz. Musa'yla Harun'a, dolayısıyla RABbe başkaldırarak Korah'ın yandaşlarına katılan Datan'la Aviramdı.'[1383]. Biri kendi hocasıyla çekişip münakaşa ettiği zaman, sanki o, İlahi İrade (Şeḫina) ile münakaşa etmiş olur. Pasukta de ifâde edildiği gibi: 'Çünkü İsrail halkı orada RABbe çıkışmış, RAB de aralarında kutsallığını göstermişti.'[1384]. Her kim ki öğretmeninden yakınıp-sızlanıp şikâyet etse, sanki o Rabbine karşı kötü söz konuşmuş gibi olur. Pasukta ifâde edildiği gibi: "*Çünkü RAB kendisine söylendiğinizi duydu. Biz kimiz ki? Siz bize değil, RABbe söyleniyorsunuz.*"[1385]. Her kim ki bir rabbi'den işkillenip onu töhmet altında bıraksa, o sanki İlahi İrade (Şeḫina)den kuşkulanmış gibi olur. Pasukta şöyle geçer: "*Tanrıdan ve Musa'dan yakınarak: Çölde ölelim diye mi bizi Mısır'dan çıkardınız?*" dediler'[1386].

5B- Halaḫa 2: Peki kim ya da ne şekilde birinin üstadına muarız ve muhalif olduğu nasıl anlaşılır? Üstadı başka bir bölgede olsada, bir Beytü'l-Midraş kurup oraya yerleşen ve henüz hayatta olan üstadının izni olmaksızın eğitim-öğretim ve ders veren kişi onun muarız ve muhalifi olarak kabul edilir. Öğrencinin öğretmeninin karşısında ders vermesi yasaktır, zira her kim ki kendi hocasının huzurunda halaḫa (hukuk-şeriat) hakkında bir hüküm beyan ederse ölümü hakk eder[1387] (לעולם; וכל המורה הלכה בפני רבו, חייב מיתה).

5B- Halaḫa 3: Bir kişi ile hocası arasındaki mesafe şâyet 12 mil olursa ve birisi ona (tilmize) Halaḫa hakkında bir soru sorarsa, bu durumda onun soruyu cevaplandırmasına müsaade edilir. Yasaklanmış bir amele (günaha) karşı tedbir almak (nehy-i 'ani'l-münker) maksadıyla, hocanın huzurunda olsa da, öğrencinin onu

[1383] Sayılar 26: 9.
[1384] Sayılar 20: 13.
[1385] Çıkış 16: 8.
[1386] Sayılar 21: 5
[1387] Buradaki ibâre doğrudan ölüme işâret etse de, asıl olan yapılan saygısızlığın büyüklüğünü ifâde etmektir.

öğretmesinde bir sakınc
olduğunu bilmediğinden
dolayı, hocasının huzuru
cinin bu günahı işleyene
onun boynunun borcu o
larda, öğrencinin, öğretn
Peki o zaman hangi duru
da. Bununla beraber, şâ
vermek için tayin eders
ucunda olsa dahi, onun
Bu durum, hocası ölünce
İcazet sahibi olan ve
göremez, ancak o öğre
yetkili ise öğretebilir.

5B- Halaḫa 4: Tora
öğretmeye devam eden
ta kendisidir. Böylesi bir
sayısı pek çok[1388] (Meselle
ulaşmış ancak Tora öğ
elbette Tora'yı öğrencil
engel ve zorluk koymu
öğrenmeyen ve avamın
öğrenciler, ahkâm kes
zıplayarak cahilâne atıl
harebeye çevirirler ve
bağını tahrip etmiş olu
söyler: 'Yakalayın tilkil
mız yeşerdi.'[1389]

5B- Halaḫa 5: Bir ta
olmadığı esnada dahi

[1388] Bu kelime burada, ahlak
[1389] Neşideler Neşidesi, 2: 15

öğretmesinde bir sakınca yoktur. Mesela, şâyet bir kişi, bir adamın yasaklanmış olduğunu bilmediğinden ötürü bir günahı işleyen birini görse, bu günahın şerrinden dolayı, hocasının huzurunda olsa ve hocası ona bu hususta izin bile vermese, öğrencinin bu günahı işleyene 'bu yasaktır' demesi ve onu bu kötülükten sakındırması onun boynunun borcu olan bir farizadır. Kutsala saygısızlık yapılan tüm bu durumlarda, öğrencinin, öğretmenin onurunu korumak gibi herhangi bir zarureti yoktur. Peki o zaman hangi durumlarda bu tatbik edilir? Nadiren meydana gelen durumlarda. Bununla beraber, şâyet bir öğrenci kendisini öğretici olarak ve sorulara cevap vermek için tayin ederse, kendisi dünyanın bir ucunda hocası da dünyanın öteki ucunda olsa dahi, onun cevap verip, öğretim faaliyetinde bulunması yasaklanmıştır. Bu durum, hocası ölünceye yahut kendisine bu hususta icâzet verinceye değin sürer. Icazet sahibi olan ve hocası ölen her öğrenci, kendini Tora öğretmeye izinli göremez, ancak o öğrenci şâyet Tora öğretme hususunda tamamen yetenekli ve yetkili ise öğretebilir.

5B- *Halaḫa* 4: Tora eğitimi vermeye liyakat kazanmamış ancak buna rağmen öğretmeye devam eden bir öğrenci, şüphesiz ki kötü niyetli-ahlaksız, âdi, ukalanın ta kendisidir. Böylesi bir öğrenci hakkında pasukta şöyle geçer: '*Ki öldürdüğü kişilerin sayısı pek çok* (Meseller 7: 27)[1388]. Benzer şekilde, öğretici vasfına ve derecesine ulaşmış ancak Tora öğretmeyen bir bilgin de yukarıdaki pasukta söylendiği gibi, elbette Tora'yı öğrencilerden esirgemiş ve görmeyen ve anlamayan birinin önüne engel ve zorluk koymuş olur. Tora'yı gereği kadar ve hakkını vererek çok çalışıp öğrenmeyen ve avamın yanında ya da halkı arasında kendilerini büyük gören küçük öğrenciler, ahkâm kesmek ve İsrail halkına Tora öğretmek için herşeyin üstüne zıplayarak cahilâne atılırlar. O öğrenciler bölünmeyi artırırlar ve alemi yakıp yıkıp harebeye çevirirler ve Tora kandilini ve nurunu söndürüp, Rabbin konuklarının bağını tahrip etmiş olurlar. Süleyman hikmetli sözlerinde onlar hakkında şunları söyler: 'Yakalayın tilkileri bizim için, bağları bozan küçük tilkileri; Çünkü bağlarımız yeşerdi.'[1389]

5B- *Halaḫa* 5: Bir talebenin hocasını ismiyle seslenmesi ve hitab etmesi, hocanın olmadığı esnada dahi yasaklanmıştır, ancak talebe yalnızca hocanın kendisiyle ta-

---

1388 Bu kelime burada, ahlaksız, edepsiz, aptal ve kendini beğenmiş birini ifade etmek için kullanılmıştır.
1389 Neşideler Neşidesi, 2: 15.

nındığı bir ünvanı kullanabilir. Kendi babasının ismi dışında, bir öğrenci, hocasının ismiyle aynı olan birinin ismini, onun huzurunda/yanında iken asla anmamalıdır. Öğrenci, hocasının ölümünden sonra da ona ünvanıyla atıfta bulunmalıdır. Öğrenci, hocasına selam verirken ve ondan selam alırken kendi arkadaşlarıyla selamlaştığı tarzda selamlaşmamalıdır. O, hocasına tazimle eğilmeli ve onunla derin saygı ve hürmetle konuşmalıdır. Ve öğrenci şöyle söylemelidir: '*Selam üzerinize olsun, Üstadım!*' (Şalom aleyḫa Rabbî = שלום עליך, רבי). Şâyet hocası ona selam verirse, talebe hocasının selamına : 'Selam sizin üzerinize olsun, Üstadım ve Öğretmenim-Efendim' diyerek karşılık vermelidir.

*5B- **Halaḫa** 6:* Talebe, hocasının huzurunda iken tefilin'ini[1390] çıkarmamalı ve uzanarak yatmamalıdır, ancak bir kralın huzurundaymışçasına saygıyla oturmalı. Talebe, hocasının ne önünde ne karşısında ne yanında ne de arkasında dua etmeli. Söylemeye gerek yoktur ki, talebe hocasının yanında yürümemeli ancak hocasının tam arkasında değil biraz gerisinde ardından yürümelidir, zira hocası ibadet ediyor olabilir. Talebe hocasıyla birlikte hamama girmemelidir. Talebe hocasının ne koltuğuna oturmalı, ne onun görüşlerini tasdik ederek görüş bildirmeli, ne de o görüşlere ters düşerek aksini iddia etmeli. Öğrenci kendisine hocası tarafından oturması söyleninceye dek huzurunda oturmamalı, aynı şekilde huzurunda kendisine hocası tarafından kalk denilmeden yahut ayağa kalkma izni olmaksızın ayakta dikilmemeli. Talebe hocasının yanından ayrıldığında arkasını/sırtını ona dönmemeli ancak yüzü ona dönük bir şekilde geriye doğru çekilmek suretiyle ayrılmalıdır.

***5B-Halaḫa** 7:* Talebe, yalnızca hocası kayboluncaya, sureti ve kameti görülmeyinceye kadar değil, göz mesafesinden gözünün görebildiği kadarıyla hocasını farkedince ayakta durmak zorundadır. Bir talebenin bayramlarda hocasını ziyaret etmesi onun boynunun borcu bir vazifedir.

*5B- **Halaḫa** 8:* Hoca, öğrencisine saygı gösteren bir tutum ve kendine özgü bir tarzı olmadıkça, bir öğrenciye öğretmeninin huzurunda/yanında iken hiçbir hususi ve ayrıcalıklı hürmet ve saygı gösterilmemeli. Bir kölenin efendisi için yaptığı bütün işleri talebe hocası için yapar. Şâyet öğrenci tanıdık olmayan/gurbet bir yerde ise ve

[1390] İbadet esnasında sol kola ve alna bağlanan, içinde Tora'dan pasajların bulunduğu, deriden mamul siyah kutucuklar.

tefilini olmasa ve köle olarak alınabileceği korkusu da yoksa, öğrencinin ona sarılması ya da üstadının ayakkabılarını çıkarıp giydirme/bağlarını çözme zorunluluğu yoktur. Öğrencisini kendisine hizmet etmekten meneden herhangi bir öğretmen, onu merhamet ve şefkatten yoksun bırakır ve onun Allah korkusunu zedelemiş olur. Hocasının izzet-i şerefi hakkında herhangi bir şeyin değerini düşüren bir öğrenci, Şekhina'nın İsrail'den ayrılmasına sebep olur.

5B- Halaḫa 9: Şâyet bir talebe hocasının Tora şeriatına aykırı ve yanlış yaptığını görse, talebe hocasına: 'Üstadımız!, siz bize böyle böyle öğrettiniz' demelidir. Her zaman hocasının huzurunda duyduklarını aktararak: 'Öğretmenimiz, böyle öğretti bize üstadımız' söylemelidir.

Talebe, hiçbir zaman hocasından duymadığı bir şeyi, kendisinden duyduğu şahsın ismini vermeksizin tekrar edip söylememeli. Talebe, hocası öldüğünde ona tuttuğu mateminden ötürü göğsü bağrı açıkta kalıncaya ve o elbiseleri tamir edip dikelemeyecek duruma gelinceye kadar bütün elbiselerini yırtsın. Peki, böyle bir şeyi talebe kim için yapmalı? Bunu hikmetin büyük bir kısmını kendisinden öğrendiği güzide ve seçkin üstadı için yapmalı. Ancak, eğer ki talebe böylesi bir şekilde ondan hikmetin çoğunu öğrenmemişse, o zaman ölen hoca talebe için okul arkadaşından farksızdır ve bu tür ağıtlarla hocaya saygısını ifâde etmesi zorunluluğu da yoktur.

Ancak eğer bütün ölen kişilere bu talebe matem göstergesi olarak elbiselerini yırtıyorsa, o zaman hocasının ölümü üzerine de aynı şekilde elbiselerini yırtmalı. Bu hocadan ister küçük isterse büyük olsun sâdece tek bir şey öğrenmiş olsun, talebe hocanın önüne dikilmeli ve onun yasından ötürü elbiselerini yırtmalı, parçalamalı.

5B- Halaḫa 10: Akıllı ve kemâle ermiş hiç bir din bilgini (rabbi), kendisinden hiçbir şey öğrenmediği ve ders almamasına rağmen hikmet açısından kendisinden daha büyük olan âlimin karşısında/önünde bir görüş beyan etmez.

5B- Halaḫa 11: Bu konulara dâir (yukarıda geçen) şeref ve onur pâyelerinden ya da sâdece onlardan birinden, bütün öğrencileri için yahut öğrencilerden birisi için vazgeçmek isteyen seçkin ve güzide bir hocanın, böyle davranmasına müsaade edilir. Bununla beraber, bir çömez (tilmiz)in, hocası, bütün bu saygı nişanelerinin ken-

disine gösterilmesini istemediği zamanlarda dahi, onun izzet-i hürmette kusur etmemesi mecburiyeti vardır.

5B- Halaha 12: Nasıl ki talebelerin hocaya saygı ve hürmet gösterme vazifesi ve zorunluluğu var ise, aynı şekilde hoca da onlara saygı duymak, onları onurlandırmak ve cezbetmek zorundadır. Yahudi din bilginleri derler ki: Öğrencilerine saygılı ol ve onlara kendi evladlarınmış gibi şefkatl ve merhametli davran!'. Bir hocanın öğrencilerinr özen gösterip koruyup kollaması ve onları kendi çocukları gibi sevmesi gerekir, zira öğrenciler, bu dünyada ve gelecek dünyada sevinç, mutluluk ve hazzın alındığı (gerçek) oğullardır.

5B- Halaha 13: Talebeler üstadlarının hikmetine hikmet katmalı ve onun yüreğini-gönlüğünü genişletip ferahlatmalı. Yahudi din bilginleri der ki: 'Üstadlarımdan çok arkadaşlarımdan ve herkesten ziyade de öğrencilerimden hikmet öğrendim' [הרבה חכמה למדתי מחבריי יתר מרבותיי, ומתלמידיי יתר מכולם]. Küçük-ufak bir bir kıvılcım ateşi gibi ufacık bir talebe de hocasını tahrik ederek gayrete getirebilir ve öğrencinin sorularından harika bir hikmet çıkabilir.

1.6. Öğrenci Edeb-Adâbı ve Meclis Ahlakına Dâir Meseleler

6. BÖLÜM

6B- Halaha 1: Bir talebenin (=kimsenin) hocası olmasa dahi, bütün din bilginlerine saygı göstermesi gerektiği mutlak bir emir (mitzva)dir. Pasukta şöyle geçer: 'Ak saçlı insanların önünde ayağa kalkacak, yaşlılara saygı göstereceksin. Tanrından korkacaksın. RAB benim.'[1391] [מִפְּנֵי שֵׂיבָה תָּקוּם וְהָדַרְתָּ פְּנֵי זָקֵן וְיָרֵאתָ מֵּאֱלֹהֶיךָ אֲנִי יְהוָה]. Yaşlılık/ihtiyarlık', hikmeti elde edene, hikmet sahibi kişiye delalet eder. Ne kadar mesafeden hikmet sahibi bilge-yaşlı biri görüldüğünde ayağa kalkılmalı? O kişinin dört endâze yahut zirâc[1392] mesafeden geldiği görüldüğünde ayağa kalkılır, gözden kayboluncaya değin ayakta beklenir.

[1391] Levililer 19: 32

[1392] Maimonides'in kullandığı İbranice birim adına en uygun gördüğümüz ölçü bu olsa gerek. בארבע אמות ibaresi (be-arbaa amot) burada "amâ" kelimesi yine Arapça zirâ' anlamındaki önkolun ölçüsü esas alınarak aşağı yukarı 55-65 cm. arasındaki bir uzunluğa denk gelir. Milon Even-Şoşan'da kelimeyi incelediğimizde bu kelimenin Tanah'ta da aynı şekilde kol anlamında 'ezroᶜa' (אֶזְרוֹעַ) şeklinde geçtiğini ve bunun Aramca, 'Draᶜa'a' (דְּרָעָא), Arapça'da ise 'zirâᶜ' (ד'ראע) ölçüsüyle bir olduğunu söyler. Buna göre, Maimonides'in 4 zırâᶜ dediği ölçüyü hesapladığımızda 65 cm.X 4=260 cm. yapar. Anlaşılacağı üzere yakın mesâfede yaşlı-hikmet sahibi ya da âlim biri görüldüğünde kalkılması gerektiğini söyler.

6B- Halaḫa 2: Talebenin hamamda ya da tuvalette hocasının önünde ayakta dikilmesi zarurî değildir. Bunun için denilir ki: 'Sen ayağa kalkacak, yüceltecek ve saygı göstereceksin' bu söz saygı gösterilmesi gereken bir yeri işâret eder. Sanatçı, şâyet işiyle meşgul ise din bilginleri/alimler karşısında ayağa kalkmak zorunda değildir. Zira *'Sen ayağa kalkacak, yüceltecek ve saygı göstereceksin'* pasuğundan kimsenin *'parasal hayba maruz bırakılmayacağı'* anlamı da çıkar[1393]. Peki din bilginini görmemek ve onun önünde ayağa kalkmamak için gözlerimizi kapatmamamız gerektiğini biz nereden öğrendik? Pasukta denilir ki: *'Ak saçlı insanların önünde ayağa kalkacak, yaşlılara saygı göstereceksin. Tanrından korkacaksın.'*[1394]. Bil ki, bu kalple ilgili olan herşey anlamına gelir. 'Sen Tanrından korkacaksın'.

6B- Halaḫa 3: Bir din bilginine, halkı tedirgin etmek suretiyle onlardan kendi önünde kalkmalarını bekleyerek dikkatleri üzerine çekmesine müsaade edilmez. Din bilgini, halkı ayağa kalkma zahmeti ve sıkıntısı vermemek için onların hocayı görmeyeceği kestirme ve kısa bir yoldan gitmesi gerekir. Bilge kişi, kendisini tanıyanların rahatsız olacağı herkesin bulunduğu yol ve yerlerin dışındaki patika ve yollardan gitmek suretiyle, yürürken [herkesin gitmeye alışık olmadığı] harici bir yol tayin eder.

6B- Halaḫa 4: Binekli bir kişi aynen yayan yürüyen gibidir, nasıl ki [duran, oturan] biri, yürüyen biri için ayağa kalkıyorsa, aynı şekilde bir başkası da binekli kişi için ayağa kalkar.

6B- Halaḫa 5: Üç kişi birlikte yürüdüğü zaman, öğretmen ortada, büyük olan talebe sağda ve genç olanı ise hocasının sol tarafında olmalıdır.

6B- Halaḫa 6: Şâyet biri, bir din bilgini görürse ve o, 4 zirâ' uzaklığa gelinceye kadar ayağa kalkmazsa ve bu esnada da bu bilgin geçse, o kişi oturabilir. Bir kişi şâyet Bet Din'in başkanını görse, o kişinin onu belli bir mesafeden görür görürmez, Bet Din başkanı 4 zirâ' uzağa gitmedikçe oturmaması gerekir. Bir kişi, bir başkan görse ve onun görülebildiği bütün zamanlarda ayakta durur ve başkan yerini alınca/yerine geçinceye ya da gözden kayboluncaya değin oturmaz. Kendisine böylesi bir saygı ve hürmet gösterilmesinden feragat eden bir başkana bunu yapması husu-

---

1393 תָּקוּם וְהָדַרְתָּ (פְּנֵי זָקֵן)' – מַה קִימָה שֶׁאֵין בָּהּ חֶסְרוֹן-כִּיס, אַף הִדּוּר שֶׁאֵין בּוֹ חֶסְרוֹן-כִּיס" (קידושין לב"):
1394 Levililer 19. 32.

sunda müsaade verilir. Bir başkan meclise girdiğinde bütün halk kalkar ve başkan onlara oturun deyinceye dek ayakta kalmaya devam ederler. Bet Din Başkanı meclise girdiğinde, o oradan geçinceye ve yerini alıncaya değin; bir o yanda bir öteki yanda iki sıra oluşturulur ve herkes ayakta dikilir, ardından herkes yerlerine oturur.

6B- Halaḫa 7: Bir bilge kişi bir meclise girdiğinde ondan 4 zira' mesafe içerisinde ayakta olan herkes, o bilge kişi yerine geçip oturuncaya dek bekler sonra birer birer otururlar. Din bilgini (haḫam) birinin çocuklarına ve (Tora öğrenen) öğrencilerine halkın ihtiyacı olduğunda, onlar toplumun başına geçme ve onların yerini alma hususunda önceliğe sâhiptirler. Din bilginleri için sonuncu olarak içeri girmek bir saygınlık alameti değildir. Şâyet bir din bilgini bazı nedenlerden dolayı yerini bırakıp çıkmak zorunda olsa tekrar dönüp yerine geçmeli. Din bilginlerinin çocukları [Tora derslerini] dinlemek için yeterli anlama ve anlayış kapasitesine sâhip oldukları zaman, yüzlerini babalarına çevirerek dinlemek için oturabilirler. Yok eğer onlar anlama kapasitesine sâhip değillerse, o zaman babalarını dinlerken yüzlerini halka çevirerek otururlar.

6B- Halaḫa 8: Sürekli olarak öğretmeninin yanında oturan bir öğrencinin sabahleyin ve akşamleyin dışında [her an] hocasının huzurunda kalkması gerekmez. Zira talebenin hocasına saygı göstermesi Göktekilere gösterilen saygıdan daha yüce görülmeyecektir.

6B- Halaḫa 9: Yaşının büyüklüğü ile mümeyyez ve seçkin hâle gelen bir adam, din bilgini olmasa dahi, halk önünde ayağa kalkmalı; hatta yaşı genç bir din bilgini bile yaşça büyük olan bu olgun seçkin adamın önünde bütün kâmetince değil ancak ona saygısını gösterecek kadar ayağa kalkmalı. İsterse bu Yahudi olmayan (גוי)[1395] yaşlı biri olsun bir selamlama ve elle ona yardım-destek olmakla mutlaka onurlandırılmalı ve saygı gösterilmelidir. Pasukta şöyle geçer: 'Ak saçlı insanların önünde ayağa kalkacak, yaşlılara saygı göstereceksin. Tanrından korkacaksın. RAB benim.' (Levililer 19: 32). Bu pasuk, geleneksel olarak 'bütün ak saçlılar karşısında ayağa kalkma'yı kasteder.

6B- Halaḫa 10: Din bilgini âlimler, cahil halk tarafından utandırılıp mahcup edilmesin diye, onlar inşaat, şehre ait kazı işleri ve buna benzer işlerde halkın içine

1395 *Goy*: çoğulu, *goyim*. Yahudi olmayan, Yahudiler dışındaki milletler. Ayrıca Noḫri: "Diğeri/Öteki" anlamında "Yahudı olmayan".

karışıp çalışmamalılar. Onlardan ne kale duvarları yaptırmak, geçitleri/kapıları tamir ettirmek ne de muhafızlara para ödemek için vergi alınmalı, ayrıca onlar kraliyet hediyelerini karşılamak için de katkıda bulunmazlar. Yine din bilginlerinden ne bir cemiyete ne de şahışlara tahsis edilmiş vergiler ödemeleri beklenir. Pasukta şöyle geçer: 'Gerçi onlar, uluslar (yabancı milletler) arasında kendilerini tutsaklar olarak kiraya verseler de, onlar krallar ve onların şehzadelerinin yüklü vergileri altında biraz acı çekecek olsalar da, şimdi ben onları bir araya toplayacağım'[1396]. Şâyet bir din bilginin satılık bir eşyası/metaı var ise, ilkin o satmalı, yoksa biz o satışını yapıncaya değin biz kimseye/öteki kimselere satma izni vermeyiz. Aynı şekilde, din bilgininin mahkemede bir davası var ise ve o da diğer davalılar arasında ayakta duruyorsa ona öncelik tanınır ve bir yer verilerek oturtulur.

6B- *Halaha 11:* Bir âlimi utandırmak yahut ondan nefret etmek büyük ve ağır bir günahdır. Alimler aşağılanıp gözden düşürülünceye dek Yeruşalayim yıkılıp tahrip edilmedi. Pasukta şöyle geçer: "Ama onlar Tanrı'nın habercileriyle alay ederek sözlerini küçümsediler, peygamberlerini aşağıladılar. Sonunda RAB'bin halkına karşı öfkesi kurtuluş yolu bırakmayacak kadar alevlendi."[1397] bu onlar Tanrı'nın sözü'nün öğreticilerini küçümsediler, demektir. Tora der ki: "Kurallarımı çiğner, ilkelerimden nefret eder, buyruklarıma karşı çıkar, antlaşmamı bozarsanız... [1398]. Buna göre âlimleri aşağılayan kimse gelecek dünyada (ahirette) hiç bir nasib alamayacaktır ve o kişi 'RAB'bin sözünü küçümsemiş', buyruklarına karşı gelmiş kişilerden olacaktır. "*Bu nedenle o kişi halkının arasından kesinlikle atılacak, suçunun cezasını çekecektir*."[1399]

6B- *Halaha 12:* Bütün bunlara rağmen, bir kimse âlimleri hor görüp aşağılar ise onun gelecek dünyada herhangi bir nasibi olmaz. Bir kişinin âlimleri sözleriyle, işaretleriyle dahi olsa küçümsediğine dâir tanıkları varsa, bu durumda o kişi halkın huzurunda alenen Bet Din[1400] (Mahkeme) tarafından toplumdan mahrumiyet cezasıyla tard edilir[1401] ve her bir vaka için bir litra (*ritl*) altın ödemekle cezalandırılırdı

[1396] Bu pasuk, yorumcuların açıklamada zorluk çektiği ayetlerin başında gelir. Bkz. Hoşea 8:10.
[1397] 2 Kronikler 36:16.
[1398] Levililer 26:15.
[1399] Sayılar 15:31.
[1400] *Bet Din*: Yahudilerin yoğunluklu olarak yaşadıkları yerlerde bir başkan ve iki yardımcıdan oluşan konsül.
[1401] Bundan sonraki kısımlarda sürgünden çokça bahsedileceğinden burada kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır. "Yahudi hukukunda "*malkot*" adı verilen kırbaç cezası, dinî hükümleri ihlâl edenlere ve

ve bu alınan bedel âlime verilirdi. Bir âlime sözlü olarak sataşan ve ona hakaret eden kimse, o âlimin ölümünden sonra olsa dahi Bet Din tarafından toplumdan aforoz edilirdi ancak sâdece pişman olup tövbe ettiğinde topluma geri dönebilirdi. Ancak eğer o bilgin hala hayatta ise, o kendisi için onun sürgün edilmesini istediği sürece yahut onu affetmediği takdirde, o kişinin topluma karışmasına izin verilmez. Benzer şekilde bir bilgin saygısız birini toplumdan tard edebilir ve bunun için de şahitlere yahut buna dâir uyarıya gerek duyulmaz ve bu durum, o bilgin yumuşayıp sakinleşinceye değin tersine döndürülemez. Şâyet bu sözkonusu âlim ölürse ancak üç kişi bu saygısızlık yapan adamın toplumdan tard edilmesi hakkındaki kararı değiştirerek topluma karışmasına izin verebilir. Bununla beraber, sözkonusu âlim eğer o kişinin özür dilemesini ve toplumdan tard edilmemesini isterse, o bunu da yapma salahiyetine de sâhiptir.

*6B- **Halaha**13:* Şâyet bir öğretmen kendi onurunu ve saygınlığını korumak için bir kişinin cemaatten tard edilmesini /sürülmesini açıklarsa, civardaki onun bütün tilmizleri de buna riayet etmeliler ve ona uymalılar. Fakat eğer bir tilmiz kendi onurunu korumak adına birini tard etme kararı alırsa, bu durumda onun hocasının bu görüşü takip etme zorunluluğu yoktur, ancak halk bu tard kararına uymalı. Bu şekilde, şâyet bir başkan birinin cemaatle ilişkisinin kesilmesini istemesi durumun-

---

cemaat idarecilerine karşı gelenlere verilirdi. Kırbaç cezasında hiç müsamahanın gösterilmediği durum ise Sebt günü yasaklarının ihlâli idi. Cemaati bir arada tutmak, dinî ve ahlâkî açıdan korumak için geliştirilen bir diğer ceza da *herem*di. "*Cemaatten herhangi birini toplumdan dışlamak*" mânâsına gelen *herem*, yeşivaların ihdâs ettiği en etkili yöntem ve baskı aracıydı. Köken itibariyle Kitab-ı Mukaddes'e dayanan *herem* cezası Talmudik dönemde ortaya çıkmış ve geliştirilmiş; sürgün dolayısıyla icra edilemeyen idam cezasının yerine ikâme edilmişti. Dışarıdan bakıldığında çok acımasız görünen bu cezanın, cezaî özerkliği olmayan topluluk nazarından bakıldığında, cemaati bir arada tutmada çok etkili bir yöntem olduğu anlaşılacaktır. Yahudi tarihinde *herem*, cemaatin dinî, hukukî ve ahlâkî bütünlüğünü koruma açısından etkin bir işlev görmüştür. Günlük (en hafifi, *nezifa*) ve aylık (*niduy*) çeşidi de olan *herem*in en ağırı ise, "*ahramta*" adı verilen türü idi. *Bet din* tarafından aynı adı (*ahramta*/אחרמתא) taşıyan bir belge ile diğer cemaatlere duyurulan *herem*in bu türü, sosyal idamdan başka bir şey değildi. Bu cezaya çarptırılan kimse organize bir Yahudi cemaatinin içinde asla yaşayamazdı. Abbâsî ve Fâtımî dönemlerinde bu cezaya çarptırılanlarla alışveriş yapılmadığı gibi, Yahudi pazarlarında ticaret yapmalarına da müsaade edilmezdi. Cezalı kimse dinî ve sosyal cemiyetlerde hiçbir sûrette kabul görmezdi. Yahudiler nereye giderse gitsin aynı hukuka müracaat ettikleri için *herem* oldukça etkili bir cezaydı. (...) Cezanın ağırlığının farkında olan Yahudiler bu cezaya çarptırılmamak için dinî ve cemaat içi kuralları ihlâlden sakınırdı. Bu şekliyle *herem* ahlâk sisteminin korunmasında da etkili bir araç olmuştur. Bkz. Nuh Arslantaş, *İslam Toplumunda Yahudiler*, İz Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 308-309.

da, bütün İsrail halkı Yahudiler aynı şekilde bunu icra etmeli. Bütün yahudiler tarafından tard edilme mevzuu başkanı bağlamaz. Kendi cemaati içinde tard edilen bir kişi aynı zamanda öteki bütün cemaatlerden de afaroz edilmiş olur, fakat yabancı bir cemaatten kovulan biri, kendi cemaatinden tard edilmiş olmaz.

6B- *Halaha* 14: Bu nasıl uygulanır? Bu bilginleri aşağılayıp hor gördüğü için toplumdan kovulan, sürgün edilenlere uygulanır. Fakat şâyet o (cezayı gerektiren suç) gibi kimi başka hususlardan dolayı sürgün edilirse, o zaman İsrail'de en düşük mertebe önemli bir kişi tarafından tatbik edildiği zaman bile, o kişi tard edilmesine sebep olan o suçtan pişmanlık duyup tevbe edinceye ve ardından suçundan dolayı serbest bırakılıncaya kadar, başkan ve tüm Yahudiler'in buna uyması gerekliliktir. Toplumdan uzaklaştırma cezası 24 suç için uygulanır ve bu hem erkeklere hem de kadınlara tatbik edilir. Bu suçlular aşağıdaki gibidir:

1. Hikmetli birine ölümünden sonra olsa dahi leke süren, onurunu zedeleyen,
2. Meclis ve resmi kanaldan yapılan davetleri küçümseyen,
3. Meslektaşı ve arkadaşını bir köle gibi çağıran,
4. Mahkemeye çağrılma ve celp kararı olmasına rağmen mahkeye gözükmeyi reddeden,
5. Bir yazıcı (sofer)'nın sözlerini, tabi ki Tora sözlerini alaya alan kimse,
6. Mahkeme kararına itaat etmeyen kişi. Bu kişi bu karara boyun eğinceye dek toplumdan sürülür.
7. Tehlikeli bazı şeyleri tutmak, korumak; mesela çok saldırgan bir köpeği yahut dengesiz bir merdiveni yanında tutmak. Bu eşyaların sahibi, o tehlikeleri ortadan kaldırmadığı sürece toplumdan dışlanır.
8. Putperestlere toprak/yer satan kişi; o kişi kendi yanıbaşında Toprak sahibi yaptığı bir putperesten herhangi bir Yahudî üzerine gelebilecek borç, zarar ve yükümlülükleri kabul edinceye dek toplumdan menedilir.
9. Bir putperestin mahkemesinde bir Yahudiye karşı şâhitlik yapan, ve Yahudî cemaatına ters düştüğü ve karşı geldiği zaman bunun karşılığında para alan kişi; bu hatasını telafi edinceye dek toplumdan dışlanır, tard edilir.
10. Et yahut yemekleri porsiyonlara ayırmayıp onları diğer kohenlere vermeyen

aşçı/kasap olan bir kohen, bu zararı tazmin edip sahibine iade etmediği müddetçe yasal haklardan mahrum edilerek toplumdan sürülür.

11. Sürgünde iken, orada tek bir gelenek olmasını hiçe sayarak, bir bayramın (yortu) ikinci gününün kutsallığını bozan kişi,

12. Hamursuz Bayramı (Pesah)'nda öğleden sonra çalışmaya devam eden kişi,

13. Boş yere Allah'ın ismini ağzına alan yahut onun adıyla ahmakça yemin eden kişi,

14. Allah'ın adını karalamak ve küfretmek için halkı ve kalabalıkları yönlendiren kişi,

15. Mabedde belirlenmiş yerin dışında kutsal yiyeceği yemek için halkın başını çeken kişi,

16. İsrail toprağı dışında yılları sayan ve ayları karara bağlayan kimse,

17. Kör birinin ayağının takılıp düşmesine sebep olan kişi,

18. Allah'ın bir emrini yerine getirmekten alıkoyan kişi,

19. El altından koşer (helal) olmayan et satan bir kasap,

20. Keskinliği hususunda bir rabbi'nin kontrolünden geçmeyen bir bıçağa sâhip olan bir kasap,

21. Birini sefil ve zor durumda iken ortada bırakan kişi,

22. Karısını boşayan ve onu kendisine ortak yapan yahut onunla ticaret yapıp birbirilerine bağlı yaşamaya devam edenler (evlilik dışı...)

23. Kötü bir üne sâhip bir bilim adamı;

24. Hak etmediği halde birinin sürülmesi ve toplumdan dışlanması fikrini ileri süren ve bunu ilan eden kişi.

1.7. Toplum Hayatında Tora ve Talmud Bilginleri ve Talebeleri

7. BÖLÜM

7B- Halaha 1: Hayatının tamamını hikmetle geçirip yetişip yaşlanan bir din bilgini yahut bir başkan ya da *Bet Din*'in başı uygunsuz ve hoş karşılanmayan bir şey yaptıklarında, Nebat'ın oğlu Yerobam'ın ve onun arkadaşının yaptıklarını yapmadıkları sürece [1402], alenen halk içinde asla tard edilip sürülemezler. Ancak, şâyet başka

[1402] "11: 26 Efrayim oymağından Nevat oğlu Seredalı Yarovam Kral Süleyman'a karşı ayaklandı Yarovam

...ahlar işlerse, bu durumda o gizlice azarlanır, cezalandırılır. Pasukta şöyle geçer: ...gündüz *tökezleyeceksin, Peygamber de gece seninle birlikte*'[1403]; bu pasuk (önünün) ...evle örtülmüş gibi kapanacağı ve kesinlikle düşeceği anlamını içerir. Bu kişiye ...zgınlık *adına evde kal, dışarı çıkma'* denilmelidir. Aynı şekilde, bir bilim adamı ...zalandırılmayı hak ettiğinde, mahkemenin onu alel acele sürmesi ve toplumdan ...rd etmesi yasaktır, ancak bunun yerine buna engel olması ve sonra bu durumu ...aşka tarafa döndürmesi gerekir. Cezalar (kamçı cezası) infaz edilirken bunda yer ...lmak için atanmış olmalarına ve aynı zamanda bir isyancının[1404] dövülmesinde ...örev almalarına rağmen dindar bilgeler asla bir öğrenciyi toplumdan sürmemiş ...olmalarıyla kendileriyle iftihar ederler.

7B- Halaha 2: Sürgün nasıl ilan edilirdi? Biri: 'Falankes sürgün edilmelidir' der. Bu kişiye bu yüzüne söylendiğinde, biri de 'Bu adam sürgün edilmelidir' der. Sonra sürgün eden kişi: 'Falan kişi sürgün edildi' der; ardından bu adam lanetlenir ve sürgün ona uygulanmaya başlar.

7B- Halaha 3: Peki bu sürgün ve toplumdan dışlanma nasıl kaldırılır? Sürgün edilen kimseye: '*Sen özgürsün ve affedildin*' denilir. Eğer bu affedilme duyurusu onun huzurunda yapılmamışsa, bu durumda biri ona özgür olduğunu ve affedildiğini söyler.

7B- Halaha 4: Sürgün edilen ve toplumdan uzaklaştırılan kişinin kendisi nasıl davranmalı ve başkaları ona karşı hangi tutumla hareket etmeliler? Sürgün edilen kişi her zaman yaslı olan biri gibi traş olmamalı, yıkanmamalı ve yemek öğünlerinden sonra kendilerine şükran duası okunan üç kişi arasında bulunduğunda hesaba

---

Süleyman'ın görevlilerindendi. Annesi Serua adlı dul bir kadındı. 11: 27 Yarobam'ın krala karşı ayaklanmasının öyküsü şöyleydi: Süleyman Millo'yu yaptırıp babası Davut Kenti'ndeki surların gediğini kapatmıştı" (I Krallar 11: 26-27).

Konunun anlaşılması için Tanah'tan bağlamıyla birlikte buraya alıyoruz: [4:5 Sen gündüz tökezleyeceksin, Peygamber de gece seninle birlikte, yok edeceğim anneni. 4:6 "Sen bilgiyi reddettiğin için, halkım da yok oldu bilgisizlikten. Bu yüzden, kohenlik etmeyesin diye ben de seni reddedeceğim. Sen Tanrın'ın şeriatını unuttuğun için, ben de senin çocuklarını unutacağım. 4:7 Kohenler çoğaldıkça bana karşı daha çok günah işlediler, ben bu yüzden onların onurunu utanca çevireceğim. 4:8 Onlar halkımın günahlarıyla besleniyorlar ve onların suç işlemesini istiyorlar. 4:9 Halkın başına gelenler kohenlerin başına da gelecek, onları tuttukları yol yüzünden cezalandıracağım, yaptıklarının cezasını onlara vereceğim. 4:10 Yiyecekler, ama doymayacaklar, zina edecekler ancak çoğalmayacaklar. Çünkü RAB'bi dinlemekten vazgeçtiler. 4:11 "Zina, yeni ve eski şarap insanın aklını başından alır. 4:12] Bkz. *Hoşea* 4: 7-4: 12 arası.

[1404] Bir isyancı, *Bet Din*'in hükmünü kabul edinceye dek dövülür.

katılmamalı, yok farz edilmeli. O kişi, aynı zamanda, belli hususlarda ihtiyaç duyulduğunda yetişkin 10 kişiden oluşan topluluk yahut minyan[1405] arasında addedilmemeli ve dikkate alınmamalı[1406]. Kimse onun 4 kol boyu yakınında oturmamalıdır. O, başkalarına eğitim verebilir, ve başkaları da onu eğitebilir, kiralayabilir aynı zamanda kiraya da verebilir. Şâyet o, bu sürgün esnasında ölürse, mahkeme, sanki o kendisini cemaatten ayırdığı için onlar da bu sebepten onu taşladıklarını söylermiş gibi, onun tabutunun üzerine konulmak üzere bir taş gönderir. Şüphesiz ki, onun yası tutulmaz ve cenazesi defin için götürülürken takip edilmez.

7B- Halaḫa 5: Cezalandırma, eğer o kişi sürgün edilmişse, bundan daha ağırdı, çünkü ona diğerlerini ders verme yahut eğitim alma izni verilmezdi, fakat ona yalnız başına öğrendiklerini unutmaması için çalışmasına izin verilir. Aynı zamanda, ona kiraya verilmez yahut o başkalarına kiraya veremezdi ve hiç kimse onunla iş yapamaz ya da hayatın zaruri ihtiyaçları dışında hiç kimse onunla iletişime geçemezdi.

7B- Halaḫa 6: Otuz gün sürgün olarak kalan ve bu halin üzerinden kaldırılması için bir talepte bulunmayan bir kimsenin cezası ikinci kez yenilenir. Şâyet o kişi tekrar otuz gün boyunca serbest kalmak yahut bu halinin kaldırılması için talepte bulunmazsa bu durumda o kişi toplumdan sürülür (*herem*).

7B- Halaḫa 7: Bu sürgün ve yasaklanmışlığı kaldırmak için kaç kişi gerekir? Din bilgini sınıfından bile olmayan üç kişi yeterlidir. Uzman ve üstad tek bir kişi bu sürgün ve yasağı tek başına fesh edebilir ve hatta bir talebenin bile rabbinin yerine bu sürgün ve yasağı kaldırma yetkisi vardır.

7B- Halaḫa 8: Şâyet üç kişi bir sürgünü ilan etse ve bu kişi sürgün edilirse, ardından suçlu kimse sürgün edilmesine sebep olan şeyden dolayı pişman olsa, bu durumda başka üç kişi gelip onun bu sürülmesi ile ilgili kararı fesh ederek onu affedebilirler.

7B- Halaḫa 9: Sürgün edilen kişi şâyet kimin kendisini bu cezaya mahkûm ettiğini bilmezse, bu durumda onun kendisini serbest bırakacak başkana gitmesi gerekir.

[1405] *Mınyan.* Yahudilikte cemaatin oluşması için gereken asgarî sayı. Cemaat, bulûğ çağına erişmiş 10 erkekten oluşmaktadır Kadınlar, çocuklar ve köleler bu sayıya dâhil değildir. Aynı zamanda 'Nisab' demektir.

[1406] Bkz. *BT.*, Meg. 34a; Ta'an. 8a.

7B- Halaḫa 10: Şarta ba
olsa fesh edilmesi gerekir.
sürülmeyi /sürgünü gerekt
den azat edebilir.

7B- Halaḫa 11: Rüyasır
kimin bu sürgünü ilan ett
şeriatı bilen on adam gere
için zahmetli bir yolculuk
öğrenen/çalışan on kişi ta
okuyanlar) bulunmazsa.
bulunamadığı bir durumc
bu sürgününü fesh edec
yapabilecektir.

7B- Halaḫa 12: Kendi
iği kendisine bildirilen
söylenmelidir. Şâyet bir
verilmişse, bu durumd
gıyabında yapılmasında
arasında belirlenmiş bir
arasında sürgün edilen
Şâyet Bet Din bu sürgün
sürgün yıllarca kalabilir.
la yiyip içse yahut onun
nusu sürgünün amacı ş
cağı Tora'nın etrafına çe
sürgün cezasının gereğ
birine sürgün etmek içi
bir şey değildir. Bu bilg
ları ciddiye alıp kalbine
rinde: '*İnsanların söylea*
lirsin'[1407] özdeyişi anla

[1407] *Qohelet* 7:21.

7B- Halaha 10: Şarta bağlı olarak söylenen bir sürgün, bir kişinin kendinden dahi fesh edilmesi gerekir. Kendisini böyle bir şartlı sürgünle cezalandıran bir bilgin, ...imeyi /sürgünü gerektiren bir hususta falancanın adına bile kendini bu sürgün-...azat edebilir.

7B- Halaha 11: Rüyasında kendisinin sürgün edildiğini (sosyal idam) gören kişi, ...min bu sürgünü ilan ettiğini hatırlasa dahi, bu adamın sürgününü fesh etmek için ...mayı bilen on adam gereklidir. Şayet bu adam o on kişiyi bulamazsa, onları aramak ...n zahmetli bir yolculuk yapmalıdır. Şayet yine de bulamazsa, bu durumda Mişna ...grenen/çalışan on kişi tarafından sürgün kararı fesh edilebilir: Şayet bu da (Mişna ...kuyanlar) bulunmazsa, bu durumda Tora okuyabilen 10 kişi, bunların ...bulunamadığı bir durumda ise Tora okuyamayan 10 kişi gereklidir. Şayet kendisinin ...bu sürgününü fesh edecem 10 ergen bulamazsa, bu durumda üç kişi bile bunu ...yapabilecektir.

7B- Halaha 12: Kendisinin hazır bulunduğu bir mecliste doğrudan sürgün edild-...iği kendisine bildirilen kişiye, bu sürgünün kaldırıldığı haberi de bizzat yüzüne ...söylenmelidir. Şayet bir kişi kendisinin olmadığı bir yerde sürgün kararı gıyabında ...verilmişse, bu durumda sürgünün kaldırıldığı haberinin, ister yüzüne isterse ...gıyabında yapılmasında bir sakınca yoktur. Bir sürgün ile bu sürgünün iptali/feshi ...arasında belirlenmiş bir zaman yoktur. Sürgün ve sürgünün kaldırılması kararı ...arasında sürgün edilen kişi şâyet pişmanlık duyarsa bir dakika arayla bile olabilir. ...Şâyet Bet Din bu sürgünün kalmasına karar verirse, suçun/kabahatin ağırlığına göre, ...sürgün yıllarca kalabilir. Eğer Bet Din ilkin birini sürgün etse ve ardından biri onun-...la yiyip içse yahut onun 4 zirâ' (kol boyu) yakınında oturursa, bu durumda sözko-...nusu sürgünün amacı şahsı cezalandırmak ve günahkâr kişinin çiğneyip kıramaya-...cağı Tora'nın etrafına çektiği bir sınır inşâ etmek olduğu için, böyle olduğu takdirde ...sürgün cezasının gereği yerine gelmiş olmaz. Bir bilgine, kendi onurunu kırmış ...birine sürgün etmek için izin verilmesine rağmen, onun bunu yapması övgüye değer ...bir şey değildir. Bu bilginin, cahil ve bilgisizlerin sözlerine kulak asmaması ve bun-...ları ciddiye alıp kalbine tesir etmesine izin vermemelidir. Süleyman hikmetli sözle-...rinde '*İnsanların söylediği her söze aldırma, yoksa uşağının bile sana sövdüğünü duyabi-lirsin*'[1407] özdeyişi anlamlıdır. Bu tavır, kendilerine iftira edildiği ve çamur atıldığı

[1407] *Qohelet* 7:21.

zaman, karşılık vermeyip bunun yerine affedip bağışlamak ilk dindarların (Hasidim) yoluydu. Büyük bilginler, onurları ve nefisleri uğruna hiç kimseyi asla sürgün etmediklerini söyleyerek lisan-ı münasiple kendileriyle bundan dolayı iftihar ederlerdi. Bilginlerin de aynı yolu takip etmesi gerekir. Peki bu sürgün ne zaman uygulanır? Bu bilginler, utandırılıp onlara gizliden gizliye hakaret ve küfür edildiğinde. Fakat alenen kendisine küfredilen ve hakaret edilen bir bilgin, onur ve şerefine karşı işlenen saldırı ve tecavüzleri affetmeye ve bağışlamaya mezun değildir. Şâyet söz konusu bilgin bunu yaparsa (bağışlarsa), o bundan dolayı cezalandırılır, zira yapılan kabahat ona değil Tora'ya karşı işlenen suçtur. O (bilgin), mevzubahis suçun intikamını almalı ve ona özür dileyinceye dek bir yılan gibi davranmalı. Daha sonra o (bilgin), ilgili kişiyi affetmelidir.

1. Buhârî, Sahîh, K

Maimonides'in *Mı*
kısmı, Buhârî'nin *Sah*
ya alınmıştır. Bu anla
niteliktedir.

1. Bilgi'nin Değeri ve *imân etmiş olanlarla, derecelerini yükseltir.* *ten haberdârdır*" (Mü *ilmimi artır!*" de" (Tâ kında
2. Konuşmakla meşgu sorulduğunda, sözün disine soru sorana cev
3. İlim öğretirken sesi
4. Muhaddisin *'Hadd* sigalarını kullanması
5. İmâmın (hocanın) (arkadaş/öğrenci) bir bu husustaki bilgileri bahis
6. İlim hakkında söyl
7. Münâvele metodu lere ilmi yazıp gönder
8. İlim meclisinin bitt ilim halkasında bir b hakkında
9. Hz. Peygamber'in: lan nice kimse vardır

II. HADİS EĞİTİMİ VE METODU

1. Buhârî, Sahîh, Kitâbü'l-İlm

Maimonides'in *Mişne Tora*'sındaki *'Sefer ha-Mada'*: "*Hilḫot Talmud Tora'* başlıklı kısmı, Buhârî'nin *Sahîh*'indeki "*Kitâbü'l-İlm*"iyle mukayese edebilmek amacıyla buraya alınmıştır. Bu anlamda bab başlıkları eserin içeriği hakkında kanaat teşkil eder niteliktedir.

1. Bilgi'nin Değeri ve Allah Taala'nın: "*Allah içinizde imân etmiş olanlarla, kendilerine ilim verilenlerin derecelerini yükseltir. Allah yapacaklarınızdan gerçekten haberdârdır*" (Mücâdile 58/12); ve "*Ve Rabbim ilmimi artır!*" de" (Tâhâ: 20/114) buyrukları hakkında	بَابُ فَضْلِ العِلْمِ وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: {يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا العِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ} [المجادلة: 11] وَقَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ: {وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا} طه: 114
2. Konuşmakla meşgul iken kendisine ilmi bir şey sorulduğunda, sözünü tamamladıktan sonra kendisine soru sorana cevap veren hakkında	بَابُ مَنْ سُئِلَ عِلْمًا وَهُوَ مُشْتَغِلٌ فِي حَدِيثِهِ، فَأَتَمَّ الحَدِيثَ ثُمَّ أَجَابَ السَّائِلَ
3. İlim öğretirken sesini yükselten kişi hakkında	بَابُ مَنْ رَفَعَ صَوْتَهُ بِالعِلْمِ
4. Muhaddisin *'Haddesenâ'*, *'Ahbaranâ'* ve *'Enbeenâ'* sigalarını kullanması hakkında	بَابُ قَوْلِ المُحَدِّثِ: حَدَّثَنَا، وَأَخْبَرَنَا، وَأَنْبَأَنَا
5. İmâmın (hocanın) yanında bulunan dostlarına (arkadaş/öğrenci) bir meseleyi açması ve onların bu husustaki bilgilerini öğrenmek/sınamakla ilgili bahis	بَابُ طَرْحِ الإِمَامِ المَسْأَلَةَ عَلَى أَصْحَابِهِ لِيَخْتَبِرَ مَا عِنْدَهُمْ مِنَ العِلْمِ
6 İlim hakkında söylenen sözlerle ilgili bahis	بَابُ مَا جَاءَ فِي العِلْمِ.
7. Münâvele metodu ve ilim erbâbının başka şehirlere ilmi yazıp gönderdikleri hakkında	بَابُ مَا يُذْكَرُ فِي المُنَاوَلَةِ، وَكِتَابِ أَهْلِ العِلْمِ بِالعِلْمِ إِلَى البُلْدَانِ
8 İlim meclisinin bittiği yerde (sonlarda) oturan ve ilim halkasında bir boşluk görüp de oraya oturan hakkında	بَابُ مَنْ قَعَدَ حَيْثُ يَنْتَهِي بِهِ المَجْلِسُ، وَمَنْ رَأَى فُرْجَةً فِي الحَلْقَةِ فَجَلَسَ فِيهَا
9. Hz Peygamber'in: "Kendisine bir haber ulaştırılan nice kimse vardır ki, onu bizzat işitenden daha	بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «رُبَّ

iyi idrak ederek beller" hadisi hakkında	مُبَلَّغٍ أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ»
10. İlim öğrenmenin, söz söylemekten ve amel etmekten önce olduğu hakkında	بَابٌ: العِلْمُ قَبْلَ القَوْلِ وَالعَمَلِ
11. Hz. Peygamber'in ashâbına ilim ve nasihat verirken onların usanmamaları için bakıp gözetmesi hakkında	بَابُ مَا كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَخَوَّلُهُمْ بِالْمَوْعِظَةِ وَالعِلْمِ كَيْ لاَ يَنْفِرُوا
12. İlim erbabı için belirli günler tayin eden kişi hakkında	بَابُ مَنْ جَعَلَ لِأَهْلِ العِلْمِ أَيَّامًا مَعْلُومَةً
13. "Allah her kimin hayrını dilerse, onu dînî konuları anlamada kavrayışlı ve fakih kılar" hadisi hakkında	بَابٌ: مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ
14. İlimde anlayış ve kavrayış hakkında	بَابُ الفَهْمِ فِي العِلْمِ
15. İlim ve hikmetle gıpta etmek hakkında	بَابُ الاِغْتِبَاطِ فِي العِلْمِ وَالحِكْمَةِ
16. Hızır'a "Sana öğretilen ilimden bana da öğretmen için sana tâbi olayım mı?" (el-Kehf: 18/66) diyen Hz. Musa'nın Hızır (a.s.)'la deniz kenarına gitmesi hakkında	بَابُ مَا ذُكِرَ فِي ذَهَابِ مُوسَى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي البَحْرِ إِلَى الخَضِرِ
17. Hz. Peygamber'in "Allahım! ona Kitâbı öğret" sözleri hakkında	بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اللَّهُمَّ عَلِّمْهُ الكِتَابَ»
18. Yaşı küçük birinin dinlediği hadisi aktarabilmesi için asgari geçerli yaş sınırı nedir? Meselesi hakkında	بَابٌ: مَتَى يَصِحُّ سَمَاعُ الصَّغِيرِ؟
19. İlim öğrenmek uğruna yola çıkmak hakkında	بَابُ الخُرُوجِ فِي طَلَبِ العِلْمِ
20. İlim öğrenen ve başkalarına öğreten kimsenin fazileti hakkında	بَابُ فَضْلِ مَنْ عَلِمَ وَعَلَّمَ
21. İlmin yokolması ve bilgisizliğin başgöstermesi hakkında	بَابُ رَفْعِ العِلْمِ وَظُهُورِ الجَهْلِ
22. İlmin Fazileti Bahsı	بَابُ فَضْلِ العِلْمِ
23. Bir binek üzerinde iken soru veya fetva soran-	بَابُ الفُتْيَا وَهُوَ وَاقِفٌ عَلَى الدَّابَّةِ وَغَيْرِهَا

lara cevap verme hakkın
24. Kendisine bir şey h jest-mimiklerle cevap ve
25. Hz. Peygamber'in Al ilmi (hadis-sünneti) be kendi topluluklarına hususunda teşvik etmes
26. Ortaya çıkan bir öğrenmek uğruna yolcu olan kişiye öğretmek ha
27. İlim öğrenme esn alma hakkında
28. Öğüt verirken ve ç şey gördüğünde kızıp si
29. (İlim öğrenmek içi huzurunda diz çöken k
30. Hadisin/sözün anl tekrar eden kişi hakkın
31. Kişinin kadın köle retmesi hakkında
32.İmâmın kadınlara ve onlara ilim öğretme
33. Hadis öğrenmede h
35. İlmin nasıl ortadan
36.İlim öğretmek ama gün tayin edilir mi? ba
37. Birşey dinleyip on yıp kavrayıncaya kad soran kişi hakkında

lara cevap verme hakkında	
24. Kendisine bir şey hakkında fetvâ soran kişiye jest-mimiklerle cevap veren kimse hakkında	بَابُ مَنْ أَجَابَ الفُتْيَا بِإِشَارَةِ اليَدِ وَالرَّأْسِ
25. Hz. Peygamber'in Abdü'l-Kays heyetini imân ve ilmi (hadis-sünneti) belleyip korumaları ve onu kendi topluluklarına götürüp haber vermeleri hususunda teşvik etmesi bahsi	بَابُ تَحْرِيضِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَفْدَ عَبْدِ القَيْسِ عَلَى أَنْ يَحْفَظُوا الإِيمَانَ وَالعِلْمَ، وَيُخْبِرُوا مَنْ وَرَاءَهُمْ
26. Ortaya çıkan bir meseleyi sormak için onu öğrenmek uğruna yolculuk yapmak ve bilgiyi ehli olan kişiye öğretmek hakkında	بَابُ الرِّحْلَةِ فِي المَسْأَلَةِ النَّازِلَةِ، وَتَعْلِيمِ أَهْلِهِ
27. İlim öğrenme esnasında nöbetleşerek bilgiyi alma hakkında	بَابُ التَّنَاوُبِ فِي العِلْمِ
28. Öğüt verirken ve öğretirken hoşlanmadığı bir şey gördüğünde kızıp sinirlenme hakkında	بَابُ الغَضَبِ فِي المَوْعِظَةِ وَالتَّعْلِيمِ ، إِذَا رَأَى مَا يَكْرَهُ
29. (İlim öğrenmek için) İmâm ya da muhaddisin huzurunda diz çöken kişi hakkında	بَابُ مَنْ بَرَكَ عَلَى رُكْبَتَيْهِ عِنْدَ الإِمَامِ أَوِ المُحَدِّثِ
30. Hadisin/sözün anlaşılması için onu üç defa tekrar eden kişi hakkında	بَابُ مَنْ أَعَادَ الحَدِيثَ ثَلَاثًا لِيُفْهَمَ عَنْهُ
31. Kişinin kadın kölesine ve ev halkına ilim öğretmesi hakkında	بَابُ تَعْلِيمِ الرَّجُلِ أَمَتَهُ وَأَهْلَهُ
32 İmâmın kadınlara vaaz ü nasihatte bulunması ve onlara ilim öğretmesi hakkında	بَابُ عِظَةِ الإِمَامِ النِّسَاءَ وَتَعْلِيمِهِنَّ
33. Hadis öğrenmede hırslı davranmak hakkında	بَابُ الحِرْصِ عَلَى الحَدِيثِ
35. İlmin nasıl ortadan kalkacağı hakkında	بَابٌ: كَيْفَ يُقْبَضُ العِلْمُ
36. İlim öğretmek amacıyla sâdece kadınlar için bir gün tayin edilir mi? bahsi	بَابٌ: هَلْ يُجْعَلُ لِلنِّسَاءِ يَوْمٌ عَلَى حِدَةٍ فِي العِلْمِ؟
37 Birşey dinleyip onu anlayamayan ve onu anlayıp kavrayıncaya kadar üzerinde duran ve onu soran kişi hakkında	بَابُ مَنْ سَمِعَ شَيْئًا فَلَمْ يَفْهَمْهُ فَرَاجَعَ فِيهِ حَتَّى يَعْرِفَهُ

38.Bilgiye tanık olan (şâhid) kimsenin orada olmayana (ğâib) onu ulaştırması hakkında	بَابٌ: لِيُبَلِّغِ العِلْمَ الشَّاهِدُ الغَائِبَ
39.Hz. Peygamber'e yalan isnâd eden kişinin günâhı hakkında	بَابُ إِثْمِ مَنْ كَذَبَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
40. İlmin (Hadislerin) yazılması hakkında	بَابُ كِتَابَةِ العِلْمِ
41. Geceleri ilim ve nasihatle meşgul olmak hakkında	بَابُ العِلْمِ وَالعِظَةِ بِاللَّيْلِ
42. İlim öğrenmek uğruna gece uyanık kalmak hakkında	بَابُ السَّهَرِ فِي العِلْمِ
43. İlmi ezberleyip bellemek hakkında	بَابُ حِفْظِ العِلْمِ
44. Bilginleri can kulağıyla susup dinlemek hakkında	بَابُ الإِنْصَاتِ لِلْعُلَمَاءِ
45. İnsanların en bilgini kimdir? diye sorulduğunda, âlimin ilmi Allah'a dayandırmasının hoş karşılanacağı hakkında	بَابُ مَا يُسْتَحَبُّ لِلْعَالِمِ إِذَا سُئِلَ: أَيُّ النَّاسِ أَعْلَمُ؟ فَيَكِلُ العِلْمَ إِلَى اللَّهِ
46. Kendisi ayakta olduğu hâlde oturmakta olan bir âlime soru soran kişi hakkında	بَابُ مَنْ سَأَلَ، وَهُوَ قَائِمٌ، عَالِمًا جَالِسًا
47. Haccda Şeytan Taşlama sırasında talebelerin soru sorması hakkında	بَابُ السُّؤَالِ وَالفُتْيَا عِنْدَ رَمْيِ الجِمَارِ
48. Yüce Allah'ın: "Size az ilimden başkası verilmemiştir" (İsrâ 17:85) âyeti hakkında	بَابُ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: {وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ العِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا} [الإسراء: 85]
49.Anlatacaklarını seçerek, özetleyerek anlatmayı, bazılarının bunu anlamayıp kavrayamaması endişesiyle terk eden kimse hakkında	بَابُ مَنْ تَرَكَ بَعْضَ الِاخْتِيَارِ، مَخَافَةَ أَنْ يَقْصُرَ فَهْمُ بَعْضِ النَّاسِ عَنْهُ،
50. Anlatacaklarını anlayamacakları korkusuyla ilmi bir topluluğu dışarda bırakıp sâdece anlayabileceklere bunu anlatma hakkında	بَابُ مَنْ خَصَّ بِالعِلْمِ قَوْمًا دُونَ قَوْمٍ، كَرَاهِيَةَ أَنْ لاَ يَفْهَمُوا
51. İlımde edep-hayâ hakkında	بَابُ الحَيَاءِ فِي العِلْمِ

52.Kendisi soru sormakt başkasına sordurtan kişi ha
53. Mescidde ilim öğrer hakkında
54. Soru soran kişiye, sorc cevap veren kimse hakkınc

2. Hatîb el-Bağdâdî, el-

Hadis eğitim öğretim şımların izlerinin bulunc 1071)'nin 2 cilt hâlinde (da 1994 yılında Muhamı yaparak ve fihristleri so tarafımızdan gözden geç cüme edilmiştir[1408]. Eser *Talmud-Tora*'sıyla yani detaylı bir karşılaştırma ilgili konunun sürdürdü tek, '*Talmud ve Hadis E* zerlikleri ve ayrıldıkları ancak müstakillen işlene

Bizim burada el-Hat *"el-Câmi' li-Ahlâki'r-Râv* bâriz birkaç gâyesi:

a) Talmud ve Hadis

b) Hoca ve talebede

c) Her iki gelenekted

d) Eğitim ve öğretim rinin yaptığı vurgular,

1408 Tercümeler Arapça'dan me=lafzî=literal tercüme) cüme) metodu benimsen

52.Kendisi soru sormaktan utanıp bu soruyu başkasına sordurtan kişi hakkında	بَابُ مَنِ اسْتَحْيَا فَأَمَرَ غَيْرَهُ بِالسُّؤَالِ
53. Mescidde ilim öğrenmek ve fetva vermek hakkında	بَابُ ذِكْرِ العِلْمِ وَالفُتْيَا فِي المسْجِدِ
54. Soru soran kişiye, sorduğundan daha fazlasıyla cevap veren kimse hakkında	بَابُ مَنْ أَجَابَ السَّائِلَ بِأَكْثَرَ مِمَّا سَأَلَهُ

2. Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmi' li-Ahlâki'r-Râvî ve Âdâbi's-Sâmi'

Hadis eğitim öğretimine dâir oldukça kapsamlı ve son derece pedagojik yaklaşımların izlerinin bulunduğu ünlü muhaddis-târihçi el-Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463 / 1071)'nin 2 cilt hâlinde (680+533=1213 sayfa) Müessesetü'r-Risâle yayınları arasında 1994 yılında Muhammed 'Accâc el-Hatîb'in takdim yazısıyla, tahkik, tahrîc, talik yaparak ve fihristleri sonuna koyarak yayına hazırladığı sözkonusu eserin içeriği tarafımızdan gözden geçirilerek bir fikir vermesi için konu başlıkları Türkçeye tercüme edilmiştir[1408]. Eserin Maimonides'in *Mişne Tord*sında *Sefer ha-Da'at*ın *"Hilhot Talmud-Tora"*sıyla yani *Kitâbü'l-İlmi*nin *"Talmud-Tora Öğrenme Kuralları"* bâbıyla detaylı bir karşılaştırma yapmanın bu çalışmanın sınırlarını zorlayacağı endişesi, bizi ilgili konunun sürdürdüğümüz bir başka çalışmaya bırakılmaya zorlamıştır. Zira tek tek, '*Talmud ve Hadis Eğitimi ve Öğretimi*' ile ilgili konuların bütün özellikleri, benzerlikleri ve ayrıldıkları noktalarıyla karşılaştırmalı olarak ele alındığı bir çalışma ancak müstakillen işlenebilir.

Bizim burada el-Hatîb el-Bağdâdî'nin '*râvî ahlâkı*' ve '*dinleyici âdâbı*'nı derlediği *"el-Câmi' li-Ahlâki'r-Râvî ve Âdâbi's-Sâmi'"* adlı eserinin muhtevasını vermemizin en bâriz birkaç gâyesi:

a) Talmud ve Hadis eğitim ve öğretiminde hoca-talebe münâsebeti,

b) Hoca ve talebede bulunması gereken vasıflar,

c) Her iki gelenektede İlim öğrenmenin farziyeti ilkesi,

d) Eğitim ve öğretimde ilim-amel ve takvâ ilişkisine her iki dinin kutsal metinlerinin yaptığı vurgular,

---

[1408] Tercümeler Arapça'dan Türkçe'ye anlamı asla kaybetmeksizin, *ad verbum=ad litteram* (kelime kelime=lafzî=literal tercüme) değil, *ad sensum* (anlamı esas alan=mânânın naklı tercümesi=manevî tercüme) metodu benimsenerek serbest bir üslûpla yapılmıştır.

e) Talmud-Tora ile Talebü'l-hadis'in dünyada bulunan diğer bütün şeylerden daha değerli ve yüce olduğuna dâir gelen rivâyetlerin denkliği,

f) Hikmet ve bilgeliğin değerinin her defasında iki dinin metinlerinde tekrarı gibi daha pekçok benzerliği ve hatta ileri derecede aynîliği zihinlerin mukâyesesine sunmaktır.

Türkçesi	*Konu*	*Nu*
Hadis öğreniminde niyet: Hadis talebesinin öğrenme isteğinde samimi olması ve bu amacının sâdece Allah rızası olması gerekir.	بَابُ النِّيَّةِ فِي طَلَبِ الْحَدِيثِ يَجِبُ عَلَى طَالِبِ الْحَدِيثِ أَنْ يُخْلِصَ نِيَّتَهُ فِي طَلَبِهِ، وَيَكُونَ قَصْدُهُ بِذَلِكَ وَجْهَ اللهِ سُبْحَانَهُ	I/2
Hadis râvîsi ve dinleyicisinin üstün ahlâk ve erdem vasıflarına sâhip olması gerekir.	بَابُ ذِكْرِ مَا يَنْبَغِي لِلرَّاوِي وَالسَّامِعِ أَنْ يَتَمَيَّزَا بِهِ مِنَ الأَخْلَاقِ الشَّرِيفَةِ	I/3
Âli isnâdlar hakkında: Allah bir kişiyi hadis semâına sevkederse ve onun da hadisle uğraşmaya niyeti olsa, bu durumda tâlibin Allah'tan o mesele hakkında kendisini muvaffak kılmasını ve yardımcı olmasını istemeli ve ardından o semâ'a derhal başlamalı ve durdurak tanımayıp buna hırsla ve istekle sarılmalı	بَابُ الْقَوْلِ فِي الأَسَانِيدِ الْعَالِيَةِ إِذَا عَزَمَ اللهُ تَعَالَى لِامْرِئٍ عَلَى سَمَاعِ الْحَدِيثِ وَحَضَرَتْهُ نِيَّةٌ فِي الاشْتِغَالِ بِهِ، فَيَنْبَغِي أَنْ يُقَدِّمَ الْمَسْأَلَةَ لِلَّهِ أَنْ يُوَفِّقَهُ فِيهِ وَيُعِينَهُ عَلَيْهِ، ثُمَّ يُبَادِرَ إِلَى السَّمَاعِ، وَيَحْرِصَ عَلَى ذَلِكَ مِنْ غَيْرِ تَوَقُّفٍ وَلَا تَأْخِيرٍ	I/4
Nitelikleri belli olunca talebenin Hocalarını seçmesi hakkında: Hadis ilminde râvîlerin dereceleri eşit değildir. Semâda isnâdı âli olan rivâyet tercih edilmeli, şâyet âli isnâd hususunda hocalardan bir topluluğun isnâdları aynı derece olursa ve talebe semâ'ını bu hocalardan sâdece bazılarına hasredecekse, bu durumda talebenin bunlardan hadisi dakik ve iyi bilenlerinden meşhur olanını seçmesi gerekir.	بَابُ الْقَوْلِ فِي تَخَيُّرِ الشُّيُوخِ إِذَا تَبَايَنَتْ أَوْصَافُهُمْ: دَرَجَاتُ الرُّوَاةِ لَا تَتَسَاوَى فِي الْعِلْمِ، فَيُقَدَّمُ السَّمَاعُ مِمَّنْ عَلَا إِسْنَادُهُ عَلَى مَا ذَكَرْنَا، فَإِنْ تَكَافَأَتْ أَسَانِيدُ جَمَاعَةٍ مِنَ الشُّيُوخِ فِي الْعُلُوِّ، وَأَرَادَ الطَّالِبُ أَنْ يَقْتَصِرَ عَلَى السَّمَاعِ مِنْ بَعْضِهِمْ فَيَنْبَغِي أَنْ يَتَخَيَّرَ الْمَشْهُورَ مِنْهُمْ بِطَلَبِ الْحَدِيثِ، الْمُشَارِ إِلَيْهِ بِالإِتْقَانِ لَهُ وَالْمَعْرِفَةِ بِهِ	I/5
Hadis taleb etmenin kuralları: Hadis talebesinin bütün işlerinde Hz. Peygamber'in hadislerini mümkün olduğunca kullanması	بَابُ آدَابِ الطَّلَبِ يَنْبَغِي لِطَالِبِ الْحَدِيثِ أَنْ يَتَمَيَّزَ فِي عَامَّةِ أُمُورِهِ عَنْ طَرَائِقِ الْعَوَامِّ، بِاسْتِعْمَالِ آثَارِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى	I/6

ve sünneti kendi nefsine uygulaması	الله عليه وسلم ما أمكنه، وتوظيف السنن على نفسه،	
Muhaddis[Hoca'dan]ten izin isteme âdâbı	باب أدب الاستئذان على المحدث	I/7
Muhaddisin huzuruna çıkma âdâbı: İzin istemeksizin muhaddisin huzuruna çıkmak uygun değildir. Kim böyle yaparsa çıkması emredilir ve kendisinden, bir daha yapmaması için ders olsun diye [te'dîben], izin istemesi rica edilir	باب أدب الدخول على المحدث لا يجوز الدخول على المحدث من غير استئذان، فمن فعل ذلك أمر بالخروج، وأن يستأذن ليكون تأديبا له في المستقبل	I/8
Muhaddisi yüceltmek ve ona saygı duymak	باب تعظيم المحدث وتبجيله	I/9
Dinleme (Semâ') Adâbı: Hadis talebesinin ilkin susması ve can kulağı ile muhaddisin kendisine rivâyet ettiklerini dinlemeye kendini vermesi gerekir.	باب أدب السماع أول ما يلزم الطالب عند السماع أن يصمت ويصغي إلى استماع ما يرويه المحدث	I/10
Soru sorma âdâbı: muhaddislerin rivâyette gözettikleri yöntemler farklıdır: Onlardan kimisi soru sorulmaksızın rivâyetine başlamaya dikkat eder...	باب أدب السؤال للمحدث مذاهب المحدثين في الرواية تختلف، فمنهم من يبتدئ بها احتسابا من غير أن يسأل	I/11
Muhaddisten rivâyeti alırken onu nasıl koruyacağı meselesi	باب كيفية الحفظ عن المحدث	I/12
Sema kitapları (kayıtları)nı ödünç alınmasının teşviki ve bu hususta cimrilik yapan ve bundan sakınıp vermeyenleri kınama hakkında	باب الترغيب في إعارة كتب السماع وذم من سلك في ذلك طريق البخل والامتناع	I/13
Hadislerin kitaplarda tedvini, ve buna dâir çeşitli kurallar	باب تدوين الحديث في الكتب، وما يتعلق بذلك من أنواع الأدب	I/14
Yazıyı güzelleştirme ve düzeltme hakkında	باب تحسين الخط وتجويده	I/15
Hadisi tashih etmek ve sözkonusu şüphe ve zannı ortadan kaldırmak için rivâyetin rivâyetin yazılı kaynağı (hoca nüshası) yani 'asl' ile karşılaştırılması hakkında: Kimi	باب وجوب المعارضة بالكتاب لتصحيحه وإزالة الشك والارتياب يجب على من كتب نسخة من أصل بعض الشيوخ أن يعارض نسخته بالأصل،	I/16

hadis hocalarının kendisinden rivâyet ettikleri asıl kitaptan bir kopya alan kişinin bu nüshasını aslına arz etmesi gerekir. Çünkü bu 'sema' metoduyla dinlenen bir kitabın rivâyetinin sıhhatında bir şarttır.	فَإِنَّ ذَلِكَ شَرْطٌ فِي صِحَّةِ الرِّوَايَةِ مِنَ الْكِتَابِ الْمَسْمُوعِ	
Rivâyeti muhaddise okuma ve onu okuma âdâbı	بَابُ الْقِرَاءَةِ عَلَى الْمُحَدِّثِ وَأَدَبُهَا،	I/17
Râvî ahlâkı ve âdabı hakkında: Râvî ve sâmi'in öğrendiklerine uygun eş-dostlarına davranması, bildikleriyle amel etmesi, niyete öncelik vermesi ve sâdece Allah rızasını gözetmesi	بَابُ ذِكْرِ أَخْلَاقِ الرَّاوِي وَآدَابِهِ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ اسْتِعْمَالُهُ مَعَ أَتْبَاعِهِ وَأَصْحَابِهِ. يَنْبَغِي لِمَنْ عَزَمَ عَلَى التَّحْدِيثِ أَنْ يُقَدِّمَ لَهُ النِّيَّةَ، وَيَبْتَغِي فِيهِ الْحِسْبَةَ	I/18
Rivâyeti arzuyla istemeyene hadisi rivâyet etmenin keraheti ve rivâyetin zâyı olması hakkında: Hadisi ehli olmayana vermek onu zayetmek olur.	بَابُ كَرَاهَةِ التَّحْدِيثِ لِمَنْ لَا يَبْتَغِيهِ وَأَنَّ مِنْ ضَيَاعِهِ بَذْلُهُ لِغَيْرِ أَهْلِيهِ	I/19
Muhaddisin hadis talebelerine saygılı davranması ve onlara hoşgörülü ve şefkatli olması	بَابُ تَوْقِيرِ الْمُحَدِّثِ طَلَبَةَ الْعِلْمِ وَأَخْذِهِ نَفْسَهُ بِحُسْنِ الِاحْتِمَالِ لَهُمْ وَالْحِلْمِ	I/20
Muhaddisin hadis rivâyet etme karşılığında bir bedel /ücret almaktan kendisini koruması hakkında	بَابُ ذِكْرِ مَا يَنْبَغِي لِلْمُحَدِّثِ أَنْ يَصُونَ نَفْسَهُ عَنْهُ مِنْ أَخْذِ الْأَعْوَاضِ عَلَى الْحَدِيثِ	I/21
Muhaddisin dış görüşünü, hâlini tavrını düzeltmesi ve hadis rivâyeti için kendisine bakım yapıp süslenmesi	بَابُ إِصْلَاحِ الْمُحَدِّثِ هَيْئَتَهُ وَأَخْذِهِ لِرِوَايَةِ الْحَدِيثِ زِينَتَهُ	I/22
Muhaddisin sözünde doğruyu araştırması ve işine ve durumuna ters düşse de doğruyu tercih etmesi hakkında	بَابُ تَحَرِّي الْمُحَدِّثِ الصِّدْقَ فِي مَقَالِهِ وَإِيثَارِهِ ذَلِكَ عَلَى اخْتِلَافِ أُمُورِهِ وَأَحْوَالِهِ	I/23
Hafızasından bir hadis rivâyet edip de bu hadiste bir çelişki olduğunda verilecek yargı hakkında: Kendisinin rivâyet ettiği hadisle bir râvînin rivâyeti çelişirse, bu	بَابُ ذِكْرِ الْحُكْمِ فِيمَنْ رَوَى مِنْ حِفْظِهِ حَدِيثًا فَخُولِفَ فِيهِ يَلْزَمُ الرَّاوِي إِذَا خَالَفَهُ فِيمَا رَوَاهُ رَاوٍ غَيْرُهُ أَنْ يَرْجِعَ إِلَى أَصْلِ كِتَابِهِ فَيُطَالِعَهُ وَيَسْتَثْبِتَ مِنْهُ	II/24

râvînin hadisin yaz caat etmesi ve o doğrusunu araştırr istemesi gerekir.
Hadisin imlâ edi oluşturma hakkınc için hadis meclisle edilen bir tutumd tebelerinin en yük sâlihinin uygulan güzelliğinden gele yöntemlerinden b
Muhaddisin (Şeyl ta oturan kişiye aktarması için Mı dirmesi) hakkınd
Bir Hadis Hocas çekişme ve kısk duyduklarını v biribirilerine akt gemeleri hakkınc
Rivâyet edilen arasında biribiril rak, tartışarak hakkında
(Çok hadis riv dinlediği hadisi yan kişinin h (yanında bulunn
Hadis taleb et uğurda gayret sa
Hadisin gerekt

râvînin hadisin yazılı kaynağına (asl) müracaat etmesi ve o râvîden, bu rivâyetin doğrusunu araştırmasını ve tesbit etmesini istemesi gerekir.		
Hadisin imlâ edilmesi ve Hadis meclisi oluşturma hakkında: Hadisin imlâ edilmesi için hadis meclislerinin akdedilmesi tercih edilen bir tutumdur. Çünkü bu, râvî mertebelerinin en yükseği ve kendisinde selef-i sâlihinin uygulamalarına uyma ve dinin güzelliğinden gelen muhaddislerin en güzel yöntemlerinden biridir.	بَابُ إِمْلَاءِ الْحَدِيثِ وَعَقْدِ الْمَجْلِسِ لَهُ يُسْتَحَبُّ عَقْدُ الْمَجَالِسِ لِإِمْلَاءِ الْحَدِيثِ لِأَنَّ ذَلِكَ أَعْلَى مَرَاتِبِ الرَّاوِينَ وَمِنْ أَحْسَنِ مَذَاهِبِ الْمُحَدِّثِينَ مَعَ مَا فِيهِ مِنْ جَمَالِ الدِّينِ وَالِاقْتِدَاءِ بِسُنَنِ السَّلَفِ الصَّالِحِينَ	II/25
Muhaddisin (Şeyh) Hadis halkasında uzakta oturan kişiye kendi imlâ ettiklerini aktarması için Müstemlî tutması (görevlendirmesi) hakkında	بَابُ اتِّخَاذِ الْمُسْتَمْلِي يَنْبَغِي لِلْمُحَدِّثِ أَنْ يَتَّخِذَ مَنْ يُبَلِّغُ عَنْهُ الْإِمْلَاءَ إِلَى مَنْ بَعُدَ فِي الْحَلْقَةِ	II/26
Bir Hadis Hocasının Talebeleri arasındaki çekişme ve kıskançlıktan dolayı hocadan duyduklarını ve hocanın anlattıklarını biribirilerine aktarmaktan sakınarak esirgemeleri hakkında	بَابُ الْمُنَافَسَةِ فِي الْحَدِيثِ بَيْنَ طَلَبَتِهِ وَكِتْمَانِ بَعْضِهِمْ بَعْضًا لِلضَّنِّ بِإِفَادَتِهِ	II/27
Rivâyet edilen hadisleri talebenin kendi arasında biribirilerine öğütleyerek, konuşarak, tartışarak anlatmaları, açıklamaları hakkında	بَابُ وُجُوبِ الْمُنَاصَحَةِ فِيمَا يُرْوَى وَذِكْرِ إِفَادَةِ الطَّلَبَةِ بَعْضُهُمْ بَعْضًا	II/28
(Çok hadis rivâyet eden muhaddisten) dinlediği hadisi yazamayan ve koruyamayan kişinin hadisi seçerek, ayıklayarak (yanında bulunmayanları) yazması hakkında	بَابُ الْقَوْلِ فِي انْتِقَاءِ الْحَدِيثِ وَانْتِخَابِهِ لِمَنْ عَجَزَ عَنْ كَتْبِهِ عَلَى الْوَجْهِ وَاسْتِيعَابِهِ	II/29
Hadis taleb etmeye teşvik etmek ve bu uğurda gayret sarfetmek hakkında	فصل: في الحث والاجتهاد في طلب العلم	II/30
Hadisin gerektiği şekilde ve kurallarıyla	بَابُ الْقَوْلِ فِي كَتْبِ الْحَدِيثِ عَلَى وَجْهِهِ	II/31

yazılması hakkında	وَعُمُومِهِ	
Uzak şehirlere Hadis hâfızlarıyla bizzat yüzyüze görüşmek (likâ) ve âli isnâdlı hadisleri elde etmek adına 'Hadis uğruna yolculuk yapmak' (er-Rıhle fi talebi'l-hadis) hakkında: Rıhlede iki amaç gözetilir: 1. Âli isnâdlı rivâyetleri elde etme ve semâ metodunun üstünlüğü 2. Hadis hâfızlarıyla görüşmek, onlardan müzakere yoluyla yararlanmak. Şâyet talebe bu iki durumun var olduğu bir şehirde ise, bunların olmadığı bir şehre rıhle yapması faydasızdır (...)	بَابُ الرِّحْلَةِ فِي الْحَدِيثِ إِلَى الْبِلَادِ النَّائِيَةِ لِلِقَاءِ الْحُفَّاظِ بِهَا وَتَحْصِيلِ الأَسَانِيدِ الْعَالِيَةِ الْمَقْصُودُ فِي الرِّحْلَةِ فِي الْحَدِيثِ أَمْرَانِ: أَحَدُهُمَا تَحْصِيلُ عُلُوِّ الإِسْنَادِ وَقِدَمِ السَّمَاعِ، وَالثَّانِي لِقَاءُ الْحُفَّاظِ وَالْمُذَاكَرَةُ لَهُمْ وَالِاسْتِفَادَةُ عَنْهُمْ. فَإِذَا كَانَ الأَمْرَانِ مَوْجُودَيْنِ فِي بَلَدِ الطَّالِبِ وَمَعْدُومَيْنِ فِي غَيْرِهِ فَلَا فَائِدَةَ فِي الرِّحْلَةِ، وَالِاقْتِصَارُ عَلَى مَا فِي الْبَلَدِ أَوْلَى	II/32
Hadisin ezberlenmesi, gurbetten (hadis yolculuğundan) dönüp kendi evine varıp ihtiyaçlarını giderdikten sonra ezberlenen hadisleri inceden inceye gözden geçirerek, bu hadislerin çeşitlerini dikkatle ayırması, yazdıklarını inceden tetkikle gözden geçirmesi ve istediği hadisler üzerinde derin düşünmesi	بَابُ حِفْظِ الْحَدِيثِ وَنَفَاذِ الْبَصِيرَةِ فِيهِ وَإِنْعَامِ النَّظَرِ فِي أَصْنَافِهِ وَضُرُوبٍ فِيهِ إِذَا اسْتَقَرَّتْ بِالطَّالِبِ دَارُهُ وَانْقَضَتْ مِنَ السَّفَرِ وَالِاغْتِرَابِ أَوْطَارُهُ فَلْيَأْخُذْ نَفْسَهُ بِالنَّظَرِ فِيمَا كَتَبَ وَالتَّدَبُّرِ لِعِلْمِ مَا طَلَبَ	II/33
Derleme ve tasnîf etmenin faziletini açıklama hakkında	بَابُ الْبَيَانِ وَالتَّعْرِيفِ لِفَضْلِ الْجَمْعِ وَالتَّصْنِيفِ	II/34
İleri yaşlarda ezberde olanların kaybolması ve belleğin zayıflaması korkusundan dolayı hadis rivâyet etmeye son verme.	بَابُ قَطْعِ التَّحْدِيثِ عِنْدَ كِبَرِ السِّنِّ مَخَافَةَ اخْتِلَالِ الْحِفْظِ وَنُقْصَانِ الذِّهْنِ	II/35

II/32

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Râvîlerin rivâyet esnasında, sözlü olarak aldıkları ve ezberleyerek yahut anlayarak belleklerinde taşıdıkları sözlerin/ *'Hadis'*lerin gelecek bir zamanda ezberlenenin aynı kalması hâlinde bile anlamının ne olduğu ya da ne olabileceği her zaman önemli bir sorunsaldır. Bu yönüyle, hayat sürerken kendiliğinden teşekkül eden aşılan, anlaşılan, alışılan yolu temsîl eden *'Sünnet'*lerin *elde-mevcut-metin* hallerinden başka, her ikisinin gerçek tabiatlarına dâir bir nesnel ölçüte sâhip olduğumuzu söylememiz güçtür. Zaten hadis ve sünnet terimlerinin ilk dönemlerdeki kullanımları dilsel detaylara riâyetle incelendiğinde her iki terime yüklenen anlamın farklı olduğu görülecektir[1409]. Öncelikle Hadisler, yazıyla, bir yazar tarafından [*ön*]yargılarla [*yaşanmaksızın*] kurgulanan bir *düz-metin* olmanın aksine, rivâyet olmaları itibariyle, kimi
II/33 zaman detayların farklı izahlarından tutun, iletişim kurulacak kişilerin düzeylerine göre belli bir şekilde ya da zamana ve mekana bağlı kimi spontane dilsel unsurları kullanarak şahsî ve yerel tarzda teşekkül etmiştir.

Şu an elde-mevcut-metin, yazılı hâle gelen söz'ün, kültürel ya da tarihsel olarak mesafelerle asılla arası açılarak yabancılaştırdığı şeyle arasındaki mesafeyi katederek yazılı hâlindeki söz'ün tekrar konuşması [sözlü tabiatını dışavurması] imkânını hadislere sağlamak bir *'Hadis Hermenötiği'*,*'Hadis Fenomenolojisi'* ve *'Hadis Epistemolojisi'* fikrini inşâ etmede bize destek temin edebilir[1410]. Saydığımız üç alanın Hadis İlimleri'yle yöntemsel-işbirliği ile inşâ'ı, Peygamber'in eylemi, sözü, onaması, görgü
II/34 şahidi râvînin anlatısı, sözlü olarak onu duyan (sâmi') ve belleyen (hâfız-vâî) râvînin bunları sonrakilere nasıl anlattığı, aktardığı ya da ne kadarını aktardığı, gören-duyan
II/35 ya da kulak veren-ilgilinin ilk-elden mi bilgiyi aldığı, yoksa kendi dışındaki birinin aktarmasını mı aldığı tarzındaki soru ve sorunlara taze bir ruhla yaklaşmayı kolay

[1409] Bkz. Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 27 vd; Bünyamin Erul, *Sünnet Kavramı ve Sakaleyn Rivâyetleri Üzerine*, Ankara 2007.

[1410] Bu tür modern anlam bilimleriyle, *Hadis İlimleri*'ni bir arada zikretme, uzlaştırma ve metodları birleştirme çabası garip gözükebilir. Kavramlar uyumsuzluk arzedebilir. Ancak derinlemesine hadis usûlü ve metodolojisi ve şerh geleneğine bakıldığında aslında çok farklı bir yöntem olmadığı, aksine hadisin kendince bir dönemde geliştirdiği ancak bu gelişmeyi sonraları güncelleştirmediğinden ötürü geriledigini görmek zor olmasa gerek. İlk olarak; *'Hadis-Hermönitiki*', *'Hadis Fenomenolojisi'* ve *'Hadis Epistemolojisi'* şeklinde Hadisi yeniden sosyal ve insan bilimleri alanlarıyla buluşturmanın, rivâyet ilimlerine yeni bir kapı aralayacağı kanaatini taşımaktayız. Bu nedenle devam ettirdiğimiz *Sözlü Rivâyet* geleneği içerisindeki *Talmud* ve *Hadis* gibi şifahî olarak gelişen iki büyük geleneği karşılaştırmalı bir metodla incelemenin buna yardımcı olacağı düşüncesindeyiz.

kılacaktır. Hadis İlimleri, içerisinde *rivâyet* ve *dirâyet* kolları elimizde mevcut metin hâlindeki *Hadis-Sünnet*'i tarihteki yerine bugünün imkânlarıyla yerleştirecek hem de günün anlayışıyla güncel[1411] kılacaktır.

Rivâyette ana unsurlar; bir olayın yerle birlikte kurgulanan mizanseni, bakış açısı, diyalogu, anlatının içerisindeki tekrarları, farklı olayı karşıdakinin bildiği varsayılarak kısmî atılmasını, anlatıl[a]mamayı, orada olanla bir şekilde kıyas türünden edebî terkipleri ihtiva eder. Rivâyeti alan râvînin onu yorumlaması ve anlaması, onun o rivâyete dâir tüm kesitleri ve fragmanları kendi zihninde tamamlaması rivâyetü'l-hadis ve dirâyetü'l-hadis açısından son derece önemlidir. Hadislerin büyük bir kısmı rivâyî tarzda olup, klişe şeklinde canlı didaktik anlatıma sâhiptirler.

Hadis rivâyetleri, ortamın kendi bağlamı içerisinde muayyen bir zaman ve zeminde meydana gelen bir olayı, bir durum üzerine söylenen bir sözü veya görgü tanıklığı şeklinde sonradan akılda kalanlarla ortamdan ayrı bir şekilde birleştirilerek oluşturulan ve ilk râvîlerin duyarak (*semâ*') ağızlarıyla [*şefevî-şifahî*] sıra gözetilmeksizin yahut sonraki nesle aktarılanların kimi zaman sıralı; başlangıç, giriş, gelişme ve sonuç gözetilerek, bazen de sened ve metni maklûb bir şekilde aktarılan ve râvî inisiyatiflerinin kısmen yer aldığı kayıtlar olarak görülebilir.

Hadis usûlü içinde lafzî ve mânevî rivâyet ya da *er-rivâyetü bi'l-mânâ* ve *er-rivâyetü bi'l-lafz*'ın doğasını ortaya koyan bu iki kavramda; harfî rivâyet, Hz. Muhammed'in ağzından çıktığı gibi hadis metninin kusursuz herhangi bir değişikliğe uğratılmaksızın aynen kelimesi kelimesine aktarıldığını ifâde ediyorsa, o zaman, bu harfi harfine aktarılanların ne kadarının gerçekte böyle olduğu metnin doğasını ve rivâyet modelini belirmeksizin mümkün olamaz. Lafzî rivâyette, metnin olduğu gibi aktarılması birçok açıdan imkânsızken, bazı muhaddislerin lafzi rivâyeti alma çabalarının değeri ve aldıklarının lafzîliği tartışılmalıdır. İkinci metoda gelelim (*mânevî rivâyet*), bu aktarma biçimi hadis külliyatı içinde büyük bir yekûn oluşturmaktadır. Arapların hafızaları ilgili muazzam bir şekilde abartılan haberler bir kenara bırakılırsa, insan doğasının gereği olarak, anlatılan bir hikâye, olay, görülen bir hususun bir topluluk içinde herkes tarafından aynı şekilde algılanması, alınması ve aktarılması imkânsızdır. Bu halde, çok veciz ve kısa bir söz olsa dahi, bazı değişikler yapılıyorsa,

1411 Bkz. Mustafa Ertürk, *Sünnet'in Güncelleştirilmesine Doğru, Nebevi Sünnetin Evrensel Dinamizmi: Sünnet İhdâsı*, İlahiyat, Ankara 2005.

uzun ve girift ve betimlemeye dayalı anlatımların tıpatıp gerçekleşmesi, bu anlamda insan doğasının ve metnin anlamının esnek aktarımına da aykırıdır.

Bizim sözlü rivâyet diye ortaya attığımız kavram, kısmen mânâ ile rivâyete tekabül etse de, bunun tam anlamıyla mânâ ile rivâyet olduğunu söylememiz güçtür. Çünkü biz, mânâ ile rivâyette gerçekleşen metinleşme süreci ile sözlü rivâyetten sözele geçerken meydana gelen evrimle arasında fark olduğunu düşünüyoruz. Mâna ile rivâyet bir başka ifâdeyle, anlamı aktarmak, yanında bulunan metnin olduğu gibi aktarımını ifâde ederken, sözlü rivâyet uzun bir zaman ağızdan ağza yaşayan ve toplumun zihinsel algısına göre şekillenen ve bununla sözel bir form kazanan rivâyeti ifâde eder.

Sözlü kültürün içerisinde teşekkül eden sözlü rivâyet sâdece iletişim vasıtasını üstlenen duyusal yollarla değil, aynı zamanda görsel olarak teşekkül ettirilen semboller ve onlara yüklenen anlamların taşıyıcısıdır. Toplumun konuştuğu dilin gelişmişliği ile değil sâdece, ya da yazının az kullanılmasının engel oluşturucu tesiriyle de değil, belki doğasının bir zarurî sonucu olarak taşınması problem oluşturmuştur. Tarih boyunca kutsal sıfatı atfedilen her nesne, obje ve anlam nasıl olduklarından öte bir şey olarak anlaşılmaya zorlanıyorsa, aynı şekilde Hz. Muhammed'e atfedilen sözlere de bu şekilde muamele edilmiştir. Asırlardır koruma altına alınan ve dokunulmazlık getirilen ve dinin özü olarak telakki edilen ve Kur'ânî bağlama göre senaryolaştırılan onca rivâyetin savunması, savunulanı güç durumda bırakmaktan öteye geçmemiştir. Hadis literatürü, hayatın kalbinde olan canlı bir organizma iken buna dogmatik bir sıfat verilerek tarihe gömülmesi, ona reva görülecek en acı sondur.

Sözlü kültürler için evren (kozmos) kendi merkezinde insanoğluyla yer aldığı çok boyutlu ve çok duyulu bir vakıadır. Yazılı kültürler için ise, evren, düz bir alanda kavrayışlarını canlandırmaya çalıştıkları, keşfedilmesi gereken bir yüzeydir.

Yazı, yazmak; korumaya ne kadar yardımcı ise, aynı zamanda korunanların manipülasyonuna o denli müsaade eder. Yazı ile birlikte, maddeleşen sözler sayesinde '*analitik düşünme*' ancak bu sözlerin üzerinde sonradan olanaklı hâle gelir. Yazı ve okumanın yaygın olduğu kültürde, birey olarak düşünmek normaldir. Bilgi kitaplarda yazıyla korunduğundan, bilgiyi saklamaya zorlayıcı sebepler de ortadan kal-

kar. Yazıyla korunanlar, geleneksel materyal haline gelerek kimi zaman yazıyla kayıtlı anlatının orinalliğini taşıma gücünü bulundururken bazen de bulundurumayabilir, bu gücü yitirebilir.

'*Hadis*' ve '*sünnet*' kelimeleri arasındaki ayırıma çok kısa da olsa değinmek yerinde olacaktır: Her iki kelimenin farklılığına ve farklılaşmasına geçmişte ve günümüzde pek çok düşünür dikkatleri çekmiştir. Hatta bu kelimelerin anlamları üzerine müstakil çalışmalar bile yapılmıştır. Sözkonusu eserleri detaylı bir şekilde zikretmenin imkânsızlığından, önünüzdeki çalışmada sâdece bunlardan önemli gördüklerimizden birkaçına işâret edilerek, konuyu sözlü rivâyet bağlamı ve ilişkisiyle sınırlandırılacaktır. *Hadis*, 'Kur'ân'ın yanında yeni' ve Kur'ân'ın bünyesine göre daha esnek şifâhî olanı ifâde ederken, *Sünnet*, '*davranış ve davranışa özgü olan*'[1412] değerler sistemi içinde ethosa[1413] özgü olan bir yapıyı kuşatır. Belki tam tabir edilecek olursa yaşanılan hayatın içerisine her yönüye sızan bir ortamın, aşılan, açılan, '*izle-nen*' ve kalan izler üzerinden yeni gelenin de devam ettiği-edeceği bir yolu işâret eder. Hz Muhammed ve ashabı da, '*Sünnet*'i, dilsel, dinsel, siyasal ve toplumsal bağlamında ruhuna uygun olarak şekillendirmiş gözükmekteler. Ki zaten, rivâyetlerde sünnet kelimesinin içinde geçen bağlamları incelendiğinde, bu seyir rahatlıkla takip edilebilir[1414]. Sünnetin, '*davranışa özgülük*' özelliği "İster fizikî isterse zihnî eylemler sözkonusu olsun, davranışla ilgili bir kavramdır; bu bakımdan ilgili kavram, sâdece basit bir eyleme değil, aynı zamanda bu eylemin fiilen tekrarlanıp tekrarlanmadığına ya da tekrarlanmasının imkân dâhilinde olup olmadığına da delâlet eder. Başka bir deyişle bir *sünnet*, ister bir kere isterse sıklıkla tekrarlanmış olsun, davranışsal bir kavram/örnek bir davranış" şeklinde tanımlanmaktadır[1415]. Çiftçi, Fazlur Rahman'ın sünnet tanımı[1416] ve hadis ayırımına işâretle, sünnetin hali-hazırdaki yapıp-etmeler için ilke/değer teşkil edecek olan geçmiş bir örnek olarak anlaşılması gerekirken

---

1412 Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 28.

1413 Bkz. Aristoteles, *Retorik*, (çev. Mehmet H. Doğan), s. 38: "*Ethos. Konuşmacının kişisel karakterine bağlılık*" Ayrıca bkz. Salih Özer, "*Hadislerin Anlaşılmasında Bir Yöntem Olarak Retorik Analiz: Vadettikleri ve Sınırlılıkları*" *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI (2006), Sayı: 2, s. 235.

1414 Bkz. Bünyamin Erul, *Sünnet Kavramı ve Sakaleyn Rivâyetleri Üzerine*, s. 9 vd.

1415 Bkz. a mlf *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1995, s. 13.

1416 Ayrıca Fazlur Rahman'ın sünnet kavramı üzerine değerlendirmeleri için bkz. Fazlur Rahman, *İslam*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000, s.106-111; Ali Kuzudişlı, *Fazlur Rahman İle Sünnet Tartışmaları*, Tıbyan Yayıncılık, İzmir 2004, s. 62-111.

üzerine birleşilen uygulama" anlamına kaydırıldığına dikkatleri çeker[1417]. Burada, sünnetin tam olarak vazedilmiş bir kurallar manzûmesi olmayıp, bir yol gösterici olduğuna vurgu yapılmıştır[1418]. Özafşar, hadis kelimesinin hem lügat hem de ıstılahî olarak söz ve yeni anlamlarına geldiğine çalışmasının farklı yerlerinde vurgular yaparak; bir söz yahut herhangi bir olayın sözlü olarak hikâye veyâ rivâyet edilmesine *hadis* denilmesi itibariyle '*sünnet*' kelimesinden özü itibariyle bir ayırıma sâhip olduğunu dile getirir ki[1419], elinizdeki çalışmanın temel tezi de, bu ayırımı yapabilmenin ilk şartının hadis ve sünnet diye ifâde edilen Peygamber Bilgisi'nin öncelikli olarak bu şifâhî karakterini anlamaya yardımcı olacak bir girişi betimlemedir.

Hadis iken '*-söz anlamında-*' sünnet hâline gelen '*-eylem anlamında-*' hadisler olduğu gibi, sünnet iken '*-fiil-davranış anlamında-*' hadis formuna konulan '*sünnet*'lerin olması ve bunların mevcut karmaşık halleriyle anlaşılmaya çalışılması, onları yorumlamada ve tam anlam[a]da büyük güçlüklerin başlıca sebeplerinden biri olsa gerek. Hadislerden sünnet olanlarını, sünnetlerden de hadis olanlarını şifâhîlik karakterleri temel alınarak, rivâyet modellerini yeniden geleneğin rivâyetin tahammül yollarının keyfiyeti ile anlama [=keyfiyetini anlama ile], sened'den metn'e, metin'den sened'e gelişli-gidişli bir sistemle ayırmak mümkün gözükmektedir.

Sözlü karaktere sâhip olduğu düşünülen hadisleri, mânâ ile rivâyet edilen sünnet ve hadislerle eş tutmak, yahut lafzen rivâyet edilen hadisleri[1420] sözlü rivâyetin dışında bırakmak, tutarlı bir sistematiğin kelimelerin [hadis ve sünnet] kullanımında takip edilmediği sonucuna bizi sevk eder.

Hayat'a (=yaşanmışlığa), ağızdan ağıza sâdece duygulara vasıta olan ama cansız olan kelimelerle canlılık kazandıran ve geçmiş zamanlarındaki özgürlüğünü ve özgünlüğünü kim iâde edebilir? Aynı vurguyla, duygulara, düşüncelere vâsıta olan kelimelerin *asıl* kılınarak, sıkı sıkıya sayfalara bağlayan yazı-mahkûmiyetine ne ile ve nasıl son verebilir (verilmeli midir)? Peki '*gerçek hayat'ın işleyişi sünnet*'[1421], '*metinlere*

[1417] Bkz. Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman İle İslam'ı Yeniden Düşünmek*, Kitâbiyât, Ankara 2000, s. 31.
[1418] Bkz. Çiftçi, *a.g.e.*, s. 31-32.
[1419] Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 27 vd.
[1420] Şayet lafzen rivâyet edilen sünnetten söz edilecekse, bu durumda lafzî sünnet aktarımı diye bir tanımın geliştirilmesi ve bunun hadis usûlu içerisinde bir yere konulması gerekecektir.
[1421] *Sünnet*'in tanımı ve yeni bir yaklaşım çerçevesinde "*zihniyet*" ve "*dünya görüşü*"ne vurgu yapan çalışma için bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Fecr Yayınevi, Ankara 1993, s. 60-128 sayfaları arası ve diğer yerler. Geniş bir düzlemde ele alınarak, sünnetin anlam çerçevesi, semantiği, tarihsel ve evrensel boyutu-anlamı ve sünnetin yeniden tanımlanmasının gerekliliğe ile tanımlanması

dönüşen/metinleşerek-çekilmez hâle gelen söz —hayat-yaşam- ile mukayese edildiğinde, peşi-sıra sayfalardaki harflerin sıkış-tepişliği arasında bütün unsurlarıyla rahatça yer alabildi mi? '*Gerçek hayat*'ın ya da '*Hayatın gerçekliği*'nin bütün unsurlarıyla metinde yer aldığını varsayalım, -ki bu imkânsızdır- o '*geçmişteki-gerçeklik*', '*=geçmişin gerçekliği*', '*bugünkü gerçeklik*'le ya da '*bugünün gerçekliği*'he nasıl tekâbül edecekti ya da edebilecek miydi veyahut etmeli mi, yoksa zorla ettirildi mi? Yer alamayacağını kabul edersek, o zaman bugün Kur'ân'dan çok yaşamın içinde olan *Sünnet* ve Yahudi ulusunun tarihinin *Yazılı Tora*'dan daha ziyade taşıyıcısı *Talmud* yahut *Sözlü Tora*, o gerçekliği bugüne nasıl ve ne kadarıyla taşımış yahut taşıyabilmiş mi?. Dahası taşınan bu metinler, yoksa İnkalar'ın uzmanları Antropologlara bile gizemli kalan quipu'ları[1422] gibi, şimdi bize de mi bu metinler, örülmüş, sarılmış anlaşılmaz düğümler gibi mi görünecek? Belki de öyle mi? Dilin tuzağına düşerek lafzın verdiği/vereceği anlamı mı? yoksa mecaz diyerek hakikatı mı ıskalayacağız?. Bütün bu ve yüzlerce soru, hem sözlü olma karakteri taşıyan Hadisler'in yazılı metinlerine, hem de Sözlü Tora olan Talmud'un elimizdeki nüshalarına müracaat ettiğimizde sormaktan kendimizi alamadığımız sorulardır.

Şüphesiz ki, *Hadis-Sünnet* gibi *Talmud* da insanlık medeniyetinin oldukça hacimli yazılı eserleri arasında son derece önemli bir yere sâhiptir ve sâhip olmaya devam

---

ve yapılan tanımlar hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmet Keleş, *Sünnet: Yaşayan Hz. Muhammed*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003. Kısa bir sünnet kavramı analizi için bkz. Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları: Tarih, Usûl, Tenkid, Yorum*, özellikle "Hz. Peygamber'in Sünnetini Anlama ve Yaşama" başlığı, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 257-270.

1422 İnkalar'ın bütün kültür kodlarının taşıyıcı kayıtları ve bellekleri hükmündeki iplik ve saçaklardan teşekkül eden kütüphâneleri görevini ifâde eden "*Quipu*"lar hakkında detaylı bilgi için bkz. Pedro Sarmiento de Gamboa, *The History of the Incas* (İspanyolca'dan İngilizceye terc. Brian S. Bauer-Vania Smith), University of Texas, Amerika 2007, s. 19, 26, 31, 57-58, 234; William H. Prescott, *History of the Conquest of Peru with a Preliminary View of the Civilazition of the Incas*, G. Routledge-Farringdon-Street, Londra 1855, I, s.77-81; Gordon Francis McEwan, *The Incas: New Perspectives*, ABC-CLIO's Understanding Ancient Civilizations serisi, Santa Barbara-Kaliforniya 2006, s. 93-95, 106-107, 119, 123, 159, 179, 182-186, 200; Marcia Ascher- Robert Ascher, *Code of the Quipu*, University of Michigan Press Ann Arbor 1981; Robert Ascher, *Narrative Threads içinde* "Inka Writing." (*edit.* Jeffrey Quilter-Gary Urton), University of Texas Press Austin 2002, s. 103-115; Locke, L.Leland, *The Ancient Quipu or Peruvian Knot Record*, American Museum of Natural History, New York1923; a.mlf., "*Supplementary Notes on the Quipus in the American Museum of Natural History*", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, Vol. 30, Part 2: 37–71, American Museum of Natural History, New York 1928; Jeffrey Quilter-Gary Urton, *Narrative Threads: Accounting and Recounting in Andean Khipu*, The University of Texas Press, *Amerika*, Austin 2002; Juan de Betanzos, *Narrative of the Incas* (*Suma y narracion de los Incas*). İspanyolca'dan İngilizceye terc. Roland Hamilton-Dana Buchanan, University of Texas Press, Austin 1996; Barbara A Somervill, *Empire of the Inca, Facts On File Books* (Great empires of the past serisi), New York 2005.

ecektir. *Hadis* ve *Sünnet* gibi bir yaşam tarzı ve dünya görüşü inşâ eden ve hayatın ...ın detaylarını dantel dantel incelikle işleyen tartışmaları *Yazılı Tora*'nın üslûbu ...ında bir tarzda sunduğundan, yaşamın satırlar arasındaki hâlini alarak, zamanla geliş[tir]miştir. Benzer şekilde, *Hadis* ve *Sünnet* de Peygamber'in hayatında ve vefâtı sonrasında ortaya çıkan problemlerin Kur'ân'daki katı formuyla değil, hâdiselerin ışığında Peygamber'in Kur'ân'ı anlayışıyla daha insânî ve belki de daha çok yaşam ...esini taşıyan ve sonrasında yazı ile kayıd altına alındıktan sonra ilk zamanlarda canlılığını kısmen koruyan bir zahîre ve mahzen görevi yapmıştır. Hadis-sünnet ...hikleliği, *'Kelâmullâh'* olan *'Kur'ân Kitâbı'*nın sayfalarının hayata müdâhil olmasını sağlamıştır.

Bütün bu soruların sorulduğu ve kendisinin emeklemeye başladığı ilk adımı, belki de attığı eksik-yetersiz adımı mâhiyetinde olan yazarın bu çalışması ve el ân onun tarafından çalışılmaya devam edilen, ama henüz ham bir halde pişiremediğine kanaat getirdiğinden buraya alamadığı Hadis-Sünnet ve Talmud mukâyesesine dâir bir takım yargı-vargı ve kanaatleri uzakta(n) görülen karanlıktaki bir ışığa işâret ediyor. Ümitle, yazar, o ışığa koşmaktadır. Zaman zaman rîh-ı mürsele olmayan rüzgarlar (rıyâh) ışığını titretse de, o varacakmışçasına koşmaya devam etmektedir.

Yahudî geleneğinde Yazılı Tora'nın yanında onun açıklayıcısı ve bağlayıcısı, hatta onun üstünde hüküm verici Sözlü Tora ile Sünnetin Müslüman anlayışta Kur'ân'ın yanında bir misli ve benzeri olarak verildiği, ve hatta tilâvet edilmeyen vahiy (*vahy-i gayr-ı metlûv*) olduğu fikri ve Yahya b. Ebî Kesîr (ö. 129/746)'in "*Sünnet, Kitab üzerine hüküm vericidir (kâdî), Kitap ise sünnet üzerine hüküm verici değildir*" [*es-sünnetü kâdiyetün 'ale'l-kitâb*...][1423] argümanı nasıl açıklanabilirdi?[1424]. Hadislerin yazıyla ...aydının, Kur'ân'ın nüzul zamanı göz önüne alınarak, *Metn*'e karış[tırıl]ma korkusuyla yazıya geçirilmesinin hoş karşılanmaması ya da yasaklanması ve Peygamber'in "*Benden Kur'ân'dan başka bir şey yazan imhâ etsin*"[1425] hadisi ile Yahudîlerin Babil Talmudu'nda: "*Sen yazılı kelimeleri şifahî olarak ('al peh) rivâyet edemezsin, sözlü olanları da yazılı olarak aktaramazsın*"[1426] ifâdesinin arkaplanındaki sosyal ve psikolojik

---

[1423] Dârimî, *Sünen*, Mukaddime, 49; İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifü'l-Hadîs*, s. 199.

[1424] Bkz. Muammer Erbaş, *"Sünnet Kur'ân'a Kâdîdir" Sözünün Teorik ve Pratik Değeri"*, *Marife*, Yıl: 7, Sayı:2, Güz 2007, s.111-139.

[1425] Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîd*.

[1426] *TB. Gitin*, 60b; *Temurah*, 14b. Bir değerlendirme için bkz. Talya Fishman, *"Guarding Oral Transmission Within and Between Cultures"*, *Oral Tradition*, 25/1 (2010): 41-56; Yaakov Zussman, "*Torah še-...*

ile ilâhî kaynaklı olduğu varsayılan bu uygulamanın teorik ve pratik gerçekliği nedir ve nasıl anlaşılmalıdır?.

R. Yahuda b. Nahmani ve R. Şimon b. Laqiş'in: 'Yazılı olan kelimeleri/sözleri sen ezbere aktarmakta özgür değilsin ve sözlü olarak aktarılan/rivâyet edilen kelimeleri de sen yazıyla aktarmada özgür değilsin!'[1427] şeklindeki açıklamalarını ve mütalaalarını Abdullah b. Ömer'in *"Meselü'l-münâfıkı ke-meseli şâti'l-â'ireti...*[1428] hadisini mânâ olarak *"şâti'l-â'ireti"* yerine yakın anlamlı *"şâti'r-râbitati"* kullanımını tercih eden râvîyi çok ağır bir dille "Eyvahlar olsun sana, Peygambere yalan isnâd etme' eleştirisini nasıl anlamalıyız yahut anlayabiliriz? Yahudî Rabbanî gelenekte R. Yişmael'in okulunun yasa öğretici râvîsinin: "Bunlar [yazılıydı]: Yazılı halde olanları ancak sen yazabilirsin, fakat sen halahaları yazamazsın" hukukî içerikli metinlerin (*halaha*) yazımıyla fezâil nevinden (*agada*)[1429] rivâyetlerinin yazılıp yazılmaması hususu[1430] ile Müslüman gelenekte ahkâm hadisleri ve fezâil hadislerinin *-zayıf da olsalar-* rivâyeti konusunda gösterilen farklı tutum neyi ifâde eder ve nasıl izah edilebilir?[1431]. Burada bir benzerlik mi var, yoksa benzerliğin ötesinde bağlayıcı olacak nasların yazımı ile fezâil ve menâkıb yahut iyiliği teşvik edici (*tergîb*) ve kötülükten menedici, korkutucu (*terhîb*) türünden kimi haberlerin, rivâyet serbestisinin halkı rehabilite edici özelliğine mi bağlanmalı?

Yahudî ve İslâmî gelenekler arasında bu tutumlarında benzerlik hatta aynîlik olması; bizi bu kültürlerin biribirini takip mi ve taklit mi ettiği sonucuna mı âcilen götürmeli? yoksa ilâhî kaynaklı olmaları ve 'İnsan' olma olgusunun tecellisî görülerek teenni ile mi izâh edilmeli?.

Kısaca, hadis rivâyetinde mânâ ve lâfızla rivâyetin yanında her ikisinden bağımsız olmayan bir üçüncü tasnîfle anlam'ı /anlama'yı esas meselesi kılacak bir ayırımı ve detaylı bir açıklamayı üstlenecek içi-boş olmayacak işlevsel bir tasnîfe ihtiyaç duyulmaktadır. Hatta bu tasnîfin alt sınıflandırmalarla daha kapsamlı tarifleriyle

---

be-'al pe'-peşuta ke-maşma'a." Mehqere Talmud 3, *Muqdaş li-Zikro şel Profesor Ephraim Elimeleh Urbah*. Ed. Yaakov Zussman ve David Rosenthal. Jerusalem: Magnes Press. pp. 289-385.

1427 Bkz. *TB*, *Gittin*, 60b.

1428 Hatîb el-Bağdâdî, *Kifâye*,207-208; Doğanay, *Hadis Rivâyetinde Râvî Tasarrufları*, s. 77.

1429 Bkz. *EJd*, VIII, s. 216 vd.

1430 Babil ve Filistin Talmudları ve Talmud tarihi hakkında geniş bilgi için bkz. Michael L. Rodkinson, *History of the Talmud: from the Time of Its Formation, about 200 B.C. up to the Present Time*, I-II, New Talmud Publishing, Boston 1916.

1431 İzahı mümkün mü? Mümkünse nasıl bir yöntemle bu açıklanabilir?.

rivâyet figür ve formlarının hadislerin iç ve dış bünyesinden hareketle ortaya konulmasının, mevcut yazılı rivâyetlerin tabiatını tesbitte bize yardımcı olması bir yana, bütün Müslüman hayatına şekil veren Sünnet'in anlamı'nı ve onu anlama'yı kolay kılacağını düşünmekteyiz.

Yahudî geleneğinde Yazılı Tora'nın geniş bir açıklaması olan Sözlü Tora'nın, Rabbanî Yahudilerce Tanrı'nın Sina'da Hz. Musa'ya *kendi eliyle* yazdığı levhaların zamanında açıklaması olarak verildiği şeklinde kabul görmesi, devam eden Yahudî Ulusu'nun bitmeyen hayat karşısında sürecek yorum çabalarının olacağına, ve bu çabayı da kitapta yerini bulma psikolojisine yormak şeklinde anlamak güç olmasa gerek[1432].

Sözlü Tora rivâyetinin uzun bir zaman içerisinde kural olarak sözlü olması; ortamıyla olduğu kadar ne ile nasıl ve hangi şartlar altında geldiğiyle de yakından ilgili olduğu hissedilmektedir. Hem Müslüman Hadis'i hem de Yahudî Sözlü Tora'sı açısından düşünüldüğünde, bütün detaylarıyla her ikisinin yazıya geçirildiğini söylemek tarihsel ve elde mevcut bilgiler ışığında güç gözükmektedir. Hadis ve Sözlü Tora'nın yazılı olmamaları ya da yazıyla aktarılmalarında gösterilen ihtiraz kaydı, her iki geleneğin şifahî bir kültürün ve toplumun ürünü olmalarına bağlanabileceği gibi, hayatın dinamizmine sağlanabilecek esnek malzemeler oluşlarına yahut malzemeleri oluşturmalarına da bağlanabilir. Zira Kur'ân'da metni sarih olan bir âyetin hukuktaki uygulamasını takyîd ve ta'mîm eden, açıklayan hatta nesh eden sünnetten söz edilebiliyorsa ve benzer şekilde Yahudî geleneğinde lafzî olarak "dişe-diş, göze-göz" kuralı olmasına rağmen Sözlü Tora'ya uygun olarak bunun anlaşılmasının farklı olması gerektiği sonucuna varılıyorsa ve bu kuralın uygulanıp uygulanmaması Sözlü olana göre teşekkül ediyorsa, o zaman bu durum vakıâyı izahta kâfî gözükmektedir.

Bu açıdan bakıldığında; *Sözlü Rivâyet* gibi *Mânâ ile Rivâyeti* aşan bir tasnîf, Hadislerin anlamı ve anlaşılmasını zenginleştirmede bir adım olacağı ümidi ve umudunu taşıyoruz. Bu teşebbüs, benzer bir sistemle karşılaştırma yapılarak daha çabuk yol almayı hedeflediğinden, *Yahudî Sözlü Tora*'sını yani *Talmud*'u bunda kıyas-ı kâbil olarak seçmiştir. Bu sayede, yapılacak değerlendirme ve yorumlama çabaları da,

[1432] Howard Schwartz, *Reimagining the Bible: The Storytelling of the Rabbis*, Oxford University Press, New York 1998. s. 12-30.

karşılaştırmaya imkân vereceği ve asılda anlama'nın önünde duran engelleri aşmayı kolaylaştıracağı düşüncesindeyiz.

Nitekim *mânâ* ile rivâyet ve *lafızla* rivâyet şeklindeki klasik tasnîf, tam anlamıyla hadislerin geçirdiği *sözlü*lük ve *yazılı*lık süreçlerinin gerçek doğasını vermediği ve klasik kitaplarda bu ayırımın yeterince yapılmadığı gözlenebilir. Mânâ ile/anlamıyla geldiği kabul edilen rivâyetlerle, lafzen/harfi harfine geldiği bilinen rivâyetlerin, aslında bu ikisi dışında bir bir isimlendirmenin yapılmamasından ötürü, bu durumun bir takım anlamlandırma ve değerlendirilme güçlükleriyle ilim adamlarını karşı karşıya bıraktığı bilinen hakikattır. Dahası muhaddislerin karşılaşılan bu müşkillerı tevil çabasına giriştiklerinin en bâriz delili; "*Tevilü muhtelifi'l-hadis*"[1433], "*Şerhu müşkili'l-âsâr*"[1434] türünden eserleri kaleme almaları gösterilebilir. Hatta sahih kitaplar içerisinde zayıf rivâyetleri ve mevzûatı ayıklama ve onları açıklama çabaları, ilkin isnâda yönelik çabalarla gelişiyor iken, sonraları rivâyeti sıhhatli kılan isnâdın yanında onun kadar belki ondan daha fazla önemi hâiz olan *Metn*'e yönelmekle, yani '*metni sıhhate ölçü kılma çabaları*'yla belki de rivâyetin karakterini daha iyi anlamaya başlama sürecine girmiş kabul edilebilir[1435].

Ne anlam ile ne de lafızla gelen rivâyetler tam da klasik anlayışla ele alınmalıdır. Hz. Muhammed'in her durum ve şey hakkındaki bütün söz, fiil ve tutumunun '*o heva ve hevesinden konuşmaz*'[1436] âyeti delil gösterilerek, Rivâyet Bilimi '*Hadis*'in verilerinin tamamının vahy-i gayri metlûv gibi algılanması eğiliminin gölgesinde; ille de anlaşılmalı, anlamıyorsak vardır bir hikmeti, o Allah'ın elçisidir sen ondan daha iyi mi bileceksin, o söylüyorsa doğrudur (...) türünden yüzlerce ifâdeyle zor duruma sokulması gayret[keşliğ]i, şâyet Hz. Muhammed'e ait söz-fiil-takrirler '*bütün unsurları*'yla bize ulaştığı kesin olsaydı ve isbatlansaydı, bu haklı bir gayret olacaktı. Ancak, hadislerin '*bütün unsurları*'yla '*aynıyla*' bize gelmediği açıktır[1437]. Şâyet bütün bu

---

[1433] Bkz. Muhammed b. Muslim Ibn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadis* (*Hadis Müdâfaası*, Trc. M Hayri Kırbaşoğlu), Kayıhan Yayınları (2. baskı), İstanbul 1989.

[1434] Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr I-XVI+F*, (thk. Şuayb el-Arnavut), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1994.

[1435] Bu konuyla ılgili detaylı bilgi için bkz. Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2009.

[1436] Necm 53:2.

[1437] Hz. Muhammed'e âit olan her söz, fiil ve takririn, halkî ve hulkî özelliklerinin aynıyla aktarılması demek, bunların anlamı ve nasıl anlaşılması gerektiğiyle birlikte aktarılması demektır ki, bu da son derece güçtür.

unsurların günümüze kadar gelmediği ya da en azından tam olarak gelemediği kabul edilirse, o zaman, *Hadis*'i bir *Rivâyet Bilimi* olarak kabul ederek, bunları uygun metodoloji ile ele almak, dahası anlamaya çalışmak daha tutarlı ve yerinde olacaktır. Yoksa Müslim'in *Sahîh*'inde yer alan *Cessâse*[1438] kıssasının mitolojik-apokaliptik öğeleri bir yana bırakılacak olursa, Peygamber'in Temîm ed-Dârî'den duyarak anlattığı söylenen bir esâtirin sözde Peygamber'in zihnindekine uygun düşmesi-benzemesi ve yine Fâtıma binti Kays'ın ağzından anlat[ıl]ılan bir sürü uygunsuz kısmın[1439] Peygamber'e doğrulatılması, rivâyetin senedinin sıhhatiyle izâhı yapıla[bile]cek bir şey değildir. Dahası bu rivâyet, selîm aklın asla kabul etmeyeceği bir kurgu olup, sâdece Peygamber otoritesine başvurularak bazı şeylerin kendi vâsıtasıyla söyletildiği gerçekdışı bir anlatıdır.

Bir an için yazılı hadis metinlerinin tamamının Hz. Muhammed'e âidiyeti sabitlense bile -en azından sened olarak sahih olsa da metni problemli hadisler açısından- yazılı metinlerin içerisine yazının gerçeği ıskalayan tabiatından ötürü, hayatın bütün detaylarını sığdırmanın mümkün olamayacağı ortadadır. Bu imkânsızlık, o dönem için hadislerin yazılması yasağıyla[1440], Kur'ân'ın nüzûlu ve toplumsal teşekkülle, Arapları şifahî, ümmî ve yazısız bir toplum addetmekle vb. sebeplere indirgenerek izah edilmeye çalışılsa da, bu açıklamalar tek tek yahut parça parça doğru gibi gözükseler de, bir bütün olarak düşünüldüğünde doğrulukları tartışmaya açıktır.

Bütün kayıt imkân ve araçları olan günümüzde, yakın zamanda bizim atmosferimizde gerçekleşen bir olayı, yazı, söz, görüntü ve ortamıyla birlikte (kontekst-pretekst-uritekst-ethos-pathos) sabitleyebilsek de, dahası bütün zâhirî durumları ortada olsa da, bazen bu olayı anlamada güçlük çektiğimizi, her birimizin sözkonusu olayı farklı anlayıp algıladığını yahut birimizin yakaladığını diğerinin ıskaladığını söylememiz fazla iddialı bir sav olarak görmemek gerek, kanaatimce. Burada *Hadis*-

---

1438 Bkz. Müslim, *Sahîh*, 52.Kitâbü'l-Fiten ve Eşrâti's-Sâ'a, Bab: 24, Had. nu: 2942.

1439 Mesela Hz. Muhammed'in bir kadına: *'Fe-innî ekrehu en yesqute 'anki himâruki, ev yenkeşife es-sevbu 'an sâqeyki fe-yera el-qawmu minki ba'za ma tekrehîne'* [Muhakkak ki, ben başındaki örtünün düşmesinden, baldır-bacaklarından elbisenin kayıp açılmasıyla topluluğun senin hoşuna gitmeyecek şekilde bazı yerlerini görmelerinden hoşlanmıyorum] demesi senedinin sıhhatı ne olursa olsun erdemli olduğu söylenen bir Peygamber'e yakışmayan sözlerdir. Rivâyet ilk harfinden son harfine kadar tenkid edilecek cümlelerle doludur. Bu anlamda rivâyeti okumak isteyen ilgili kaynağın tercümesine de başvurabilir. Bkz. Mehmed Sofuoğlu, *Sahîh-i Müslim ve Tercemesi*, Irfan Yayınları, Istanbul 1970, VIII, s. 491-496.

1440 Hatîb, *Takyîd*, s. 49 vd.

Sünnet'in yazıyla '*takyîd*'i ile *Yazılı Tora* yanında *Sözlü Tora*'nın varlığı söz konusu edildiğinde, izah etmek durumunda olduğumuz husus daha bâriz duruma gelecektir. Hz.Musa'nın *Sözlü Tora*'yı Sina'da *Yazılı Tora*'yla aldığı [הלכה למשה מסיני] şeklindeki Yahudî Rabbanî söylem ile, Hz. Muhammed'e Kelâmullah Kur'ân'ın yanında onu tebyîn eden *Hadis*'in verildiği anlayışının realite içerisinde kabul görerek, bu iki geleneğin ilgili tutumlarına yön verdiği varsayılırsa, *Yazılı Tora* ve *Kur'ân Kitabı*'ndan ziyade *Yaşayan Sünnet* ve *Sözlü Tora*'nın *Yahudî* ve *İslam* akidelerini ve yaşam tarzlarını belirlediğini söylememiz yanlış olmasa gerek.

Şimdi hadisler özelinde bir değerlendirme yapacak olursak: Hadis İlimleri, hicrî IV. asra gelinceye kadar, hadis'in asıl ayrılmaz unsuru olan metninin değerinden ziyâde, o metni aktaranın hâl, tavır ve şahsî özellikleri üzerinde daha ağırlıklı bir şekilde durmuştur. Haklı bir şekilde, bahis konusu metin, artık, zaman ve şartından bağımsız bir şekilde ele alındığından, sıhhatini yerinde tesbit imkânsızlaşmıştır. Böyle bir durumda, metni aktaran râvînin, -en azından bir döneme kadar- görünüşte metinden daha ehemmiyetli bir yer ihrâz etmesi doğaldır.

Hadis, hicrî II. asırda sened ve metinle birlikte *'bütün-lük'* içinde metinleşirken, kavlî (*sözlü*) özelliğinde taşıdığı zenginliğini, büyük ölçüde yazıya geçirildiğinde (kitâbî özelliğinde) muhâfaza ed(e)memiştir. Çünkü hadisin Peygamber'e âit olan kısmı (*metin*), aktarılma esnâsında, râvînin iç ve dış dünyâsıyla her zaman temâs hâlinde olmuştur. Bilgi'yi taşıyan kişi, ilk kaynağa varıncaya dek, yazılı dahi olsa, bunu şahıştan şahısa almak sûretiyle, metn'e sığdırılamayan anlam(as)ı, ya edâ sigaları sâyesinde ya da kendi şartları içerisinde onu canlandırma cihetine gitmiştir. Bu durum, *metn*'in yorumunu da taşıdığından, hem *metn*'i zenginleştirmiş, hem de onu, '*ilk söyleyen*'nin zihnindeki mânâya yak(*ın*)laş(*tır*)mıştır.

Hadisin iki kanadını oluşturan sened ve metin, zaman içerisinde biribirine değer açısından takdîm ve tehîr edilseler de, hiç bir zaman, onların Hadis İlimleri içerisindeki yerleri sarsılmamıştır[1441]. Ne var ki, yine şartların tesiriyle, Hadis'in bilgi nazariyesinde cereyân eden değişim ve dönüşüm, usûl içerisinde mevcûd bazı kuralların terkini ve onlara yenilerinin eklenmesini zarurî kılmıştır.

[1441] *İsnâd sistemi*, İslâmî rivâyet geleneğinde son derece önemlidir. Bu durum birçok âlim tarafından da dile getirilmiştir. Bunun örnekleri için bkz. Müslim, *Sahîh* (mukaddime), s. 14-16; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, II, 81-84; Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü Ashâbi'l-Hadis*, s. 40, 43; Abdülfettâh Ebû Gudde, *el-İsnâd min'ed-Dîn*, s. 22-23; Yardım, *Hadis I*, s. 178-184.

Hicrî IV. asırda, '*metin*', artık, '*sened*'le eşdeğer bir konuma kavuşmuştur. Böyle bir dönemde '*metn*'e değil, '*sened*'e sahîhlik ya da zayıflık sıfatları verilmiştir. Hâlbuki metni; sahih ve zayıf diye değer kategorisine dâhil etmek yerine, bu değerin '*sened*'e ait olduğuna dâir sık vurgu yapılsa idi, asıl bilgi kaynağı olan '*metin*', gerçek değerine daha erken bir zamanda kavuşabilirdi[1442].

Hâsılı, hadis metodolojisi, târihî seyre uyarak, kendi içerisinde, ilerideki hadis faaliyetlerine yön verecek değişim ve dönüşümü gerçekleştirmiştir. Bize göre, Hadis'in bilgi nazariyesindeki bu gelişmeler, hicrî IV. asrın ortalarından sonra başlayan şerh geleneğiyle yaşama geçirilmiş, derlemecilik devriyle de iyice içselleştirilmiştir.

Nihâyetinde, hadisin metni ve senediyle ilgili, Hadis İlmi'ne bağlı pek çok "*ilim*" oluşmuştur. Bu ilimlerin her biri, kimi metni, kimi senedi, kimi her ikisini birden inceleme konusu yapmıştır. Hattâ, zamanla bu "*ilimler*" de, alt dallara ayrılmışlardır[1443] Bunun sebebi, tek kelimeyle: '*ihtiyaçlar*'dır. İhtiyaçların, Hadis ilmini, tabiî bir şekilde gelişen yeni bir bilgi kuramıyla karşı karşıya getirdiğini söyleyebiliriz.

Öncelikle, hadisin "*isnâd merkezli sübût*" safhası, bütün bir döneme teşmil edilmese, Hadis târihi adına daha isâbetli bir anlayış geliştirilebilir. Zirâ, rivâyetin ilk zamanlarında, isnâdın kimi râvî sahâbî ve tâbiûn tarafından tarihte anlatıldığı kadarıyla sıkı bir ilkeyle korunmadığı eldeki hadislerle isbata müheyyadır. İsnâd sistemi, ancak fitnenin zuhûruyla[1444] birlikte kendine kurallar ihdâs etme yoluna girmiştir. Bilindiği üzere, kimi sahâbîler, hadisleri, sâdece aldığı kısa hatırlatıcı notlar hâlinde (*tarafel-hadis*) kaydetmişlerdir. Hattâ, hicrî ilk asırda, senedsiz bir şekilde doğrudan

[1442] Meselâ, mu'dal hadis; "*senedinden birbiri arkasına iki râvînin düşmesiyle*" bu adı almıştır ki, burada, söz konusu ad, bu hadisin metnine değil, seneddeki ittisâlin bozulmasından kaynaklanan bir kusur neticesinde verilmiştir. Kanâatimizce, *zayıf* hadisler kategorisine dâhil edilen nice *sahıh* metinli hadis, sırf senedlerindeki bu ârızalardan ötürü, *zayıf* kategorisinde kalmaya devam ederken; aynı şekilde senedinden dolayı *sahîh*ler kategorisine dâhil edilen nice *zayıf* metin de, *sahih* hadisler arasında zikredilmeye devâm etmektedir. Anlaşılan, bu durum, tamamen *Hadis İlimleri*'ni geliştiren muhaddislerin tasarrufu ve geliştirdikleri *öznel epistemoloji*lerinin etkisiyle şekillenmiştir.

[1443] Hâkim en-Nîsâbûrî, '*Ulûm'ül-Hadis*'in 52 çeşit olduğunu belirtirken "*Ulûm*"dan kasdedilen şeyin, tek tek oluşmuş bilimler anlamında değil "*hadisi bilme ve tanıma bilgisi*" olduğunu göstermiştir. Bkz. a.mlf., *Ma'rifetü 'Ulûmi'l-Hadis*, s.1-261 arası.

[1444] Müslim'in *el-Câmi'üs-Sahîh*'inin mukaddimesinde yer alan ve İbn Sîrîn'e atf edilen şu haber, bizi, isnâd sormanın, fitnenin zuhûruyla birlikte muhaddisler arasında bir kâideye dönüştüğü fikrine sevkeder Bkz. *a.g.e.*, I,15: "[Muhaddisler, kendi aralarında] isnâd sormazlardı. Fitne vâkı olunca, onlar: Bize, hadisi aldığınız ricâlin ismini tam bir şekilde söyleyin ki, hadisleri alınan sünnet ehli ile hadisleri terkedilecek bidat ehli belli olsun" demeye başladılar".
[حدثنا أبو جعفر محمد بن الصباح. حدثنا إسماعيل بن زكرياء، عن عاصم الأحول، عن ابن سيرين؛ قال: لم يكونوا يسألو عن الإسناد. فلما وقعت الفتنة، قالوا: سموا لنا رجالكم. فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم]

metin'le karşı karşıya kalınan bir durum söz konusudur. Bir dönem sonra hadis rivâyetinde isnâdın sorgulanması, zâten onun, bir olaydan sonra teşekkül ettiğine delâlet eder.

İsnâdın ilk defa ne zaman kullanıldığı kesin olarak bilinmemekle birlikte, Hz. Muhammed'e isnâd edilen *"hadisi yazarken isnâdıyla birlikte yazınız"* uydurması bir yana, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali gibi önde gelen sahâbîlerin râvîlerden şahid getirmeleri veyâ yemin etmelerini istemeleri, hadislerin nisbetini garanti altına alma bakımından ilk isnâd uygulamasının örnekleri olarak kabul edilebilir. Ancak, hadislerin, genel olarak şifahî yolla rivâyet edildiği İslâmın ilk devrinde, îmân ve ihlâsın zirvesinde bulunan sahâbe, birbirlerine olan sonsuz güven ve sadâkat nedeniyle, isnâd sorma gereği duymamışlar, aksine isnâd sorulmasını, Enes b. Mâlik'in yaptığı gibi, bâzan tepki ile karşılamışlardır. Bununla birlikte, hadislerin *garanti belgesi* olarak *zorunlu anlamda* isnâd tatbiki, yine de erken bir devirde -sahâbenin son, tâbiûnun ilk devrinde- başlamıştır. Özellikle Hz. Ömer'in hilâfetinde genişleyen İslâm coğrafyasında yaşayan farklı etnik, din ve kültür yapısına sâhip insanların, hizmet ettiği amaçlar doğrultusunda kasıdlı veyâ kasıdsız hadis uydurmaya başlamaları, hadis rivâyetinde *kimden aldın?* sorusuna cevap verme zorunluluğunu getirmiştir[1445].

Hadisi ilk ağızdan duyanlar, ya hadisin tamamını ya da başından, sonundan veyâ ortasından bir bölümünü hatırlatma maksadıyla not ediyor, veyâhut onu (*kelimesi kelimesine veyâ anlamıyla*) iyice ezberliyorlardı[1446]. Bu uygulama, aynı zaman diliminde yaşayan kişiler açısından zarurî bir isnâd sorgusunu gerektirmezken, ikinci, üçüncü tabakadan sonra bir ihtiyâç hâline dönüşmeye başlamıştır. Hele hele, baş gösteren fitne olayları, *bilgi*nin kaynağı meselesi[1447] daha da önem kazanmış ve neticede rivâyet sistemi son derece sıkı kurallar vaz etmek durumunda kalmıştır[1448].

Hadis'te '*isnâd*', her zaman önemini korumakla birlikte, îzah ettiğimiz gibi, değişen bilgi nazariyesiyle birlikte hakkındaki uygulamalar önem kaybetmek bir yana, '*metin' isnâd*ın *tavassut*u ve *tevessül*ü ile güvenli kabul edilerek otorite kitaplarda

1445 Emin Âşıkkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, s.46.
1446 Züheyr b. Harb, *Kitâbu'l-'İlm*, s.143, nu:136
1447 Tirmizî, *Sünen*, XIII, 307.
1448 İslâm'da ilk büyük siyâsî fitnenin târihi ve hadis açısından tartışması için bkz. G. H.A.Juynboll, *Oryantalistik Hadis Araştırmaları*, s.57 [*"The Date of The Great Fitna"*, *Arabica*, XX, s. 142-159, 1973].

yerini aldığından, yeniden onların her kesim tarafından zikredilmesine gerek duyulmamıştır[1449]. Bu eğilimin derlemecilik devri eserlerine *yaraşır* bir şekilde cereyan almış olması kabul edilebilir bir olgudur. Ne var ki, günümüzde *isnâd*, eskisiyle *yarışır* bir şekilde bazı kesimlerin zırhı altında sırf kendi yararlarına korunmakta ve dokundurulmamaktadır. Kabul edilmelidir ki, bir hadisin senedinin sıhhatinin ilk şartı, isnâdını tedkîkle başlar. Ancak hadisin metninin sıhhatinin tek şartı *sened tahkiki* değildir, olmamalıdır da. *"Dirâyetü'l-hadis çalışmaları, Arap dili ve edebiyatı, fıkh usûlü, kelâm ve mantık gibi birçok disiplinden yararlanan bir etkinlik olduğundan, bağımsız bir terminoloji ve metodoloji geliştirememiştir"*[1450] şeklindeki kanaâtin aksine, *Hadîs*'in, kendine has bir *usûl* ve *dil* [*metodoloji* ve *terminoloji*] meydana getirdiğini düşünüyoruz.

Şu da var ki; *Hadis Bilimleri'* nde bir dönemde geliştirilen usûl ve metodolojinin *geçmişe* sözde '*sâdık'* kalmak adına *geleceğe* '*ihânet'* edilerek '*adına yakışmaz*'[1451] tarzda yenilikler(*d*)e(*n*) kapalı tutulması ve insan ve sosyal bilimlerinin verileriyle birlikte yeni değerlendirmelere kapı açacak inter-multidisiplinli çalışma metodların hadislere atfedilen kudsiyet zırhından dolayı uygulan(*a*)maması gerçeği, gözümüzü *yeniden* durduğumuz '*şu an*'dan *geri*de kalan '*geçmiş*'e çevirip oradan *tekrar ileri*deki '*gelecek*'e *neyi nasıl* taşıyacağımızın muhâsebesini yapmamızı zarurî kılmıştır. Bu şekilde atılacak her adım, hem *geçmişe* dikiz aynasından bakmayı hem de *geleceğin* ufkunu keskin ve sağlam izlemeyi kolay kılacaktır.

Kanaatimiz, *Hadis* ve *Hadis İlimleri*'nin mukâyeseli çalışmalar yardımıyla yeni bir takım yöntemlerin geliştirilebileceği yönündedir. Bu karşılaştırmalı çalışmaların yapılabileceği en uygun-yakın din *Yahudîlik* ve özellikle *Hadis-Sünnet*'e benzerliğinden ötürü *Yahudilik*'teki *Talmud* üzerine çalışmalar gözükmektedir.

Ümidim ve umudum, bu çalışmaların, burada henüz yaz(*a*)madığım ama ḥayâlini sadece zihnimde canlandırdığım[1452] nice kapılara anahtar olacağıdır[1453].

Zaten her '*şey*', *kelâm*da *ta'akkul* ile *kelimeler giysisi*nde *beden* bulan *ḥayal* ve *muhayyile*de *taḥayyül* ile *tezâhür* etmez mi!?

Bkz. Mehmet Sait Toprak, *Hadiste Derlemecilik Devrinin Başlaması...*, s. 63-68.

Özafşar, *"Hadis İlminde Alan Evrilmesi"*, *İslâmiyât*, VI, sayı:4, s.105-106.

Hadis kelimesi *söz* anlamına geldiği gibi '*yeni*' ve '*yenilik*' anlamına da gelir.

=canlandırabildiğim.

=olmasıdır.

SÖZLÜKÇE

Agada: Hikâye, kıssa. Pesah sederinde okunan, bayramın hikâyesinin anlatıldığı bölümde verilen addır.

Amora: Kelime anlamı "*göstermek/öğretmek*", "*tefsir etmek*". Talmudik dönemde Filistin ve Bâbil'de yaşamış din adamlarına verilen isim. Talmud literatüründe bunların toplam sayısının 3.000 civarında olduğu belirtilir.

Aron ha-kodeş: Sinagoglarda Tora tomarlarının (*Sefer Tora*) saklandığı dolap.

Av bet din: Yerel cemaatlerde bir başkan ve iki yardımcıdan oluşan dini mahkemeye (*bet din*) başkanlık yapan kimse.

Av: Yeşivada gaondan sonraki en yetkili kişi. Ârâmîce *dayana de-bava.*

Avot: Babalar, atalar. Allah'ın kendileri ile ahit yaptığı İsrâîl'in üç atası: İbrâhîm, İshâk ve Ya'kûb.

Bar: Ârâmîce "*oğul*".

Bet din: Yahudilerin örgütlendikleri merkezlerde bir başkan ve iki yardımcıdan oluşan yargı kurulu. Bet dinler, yerel cemaatlerin her türlü hukukî meselelerinden ve çözümlerinden sorumlu idi.

Bet ha-mikdaş: Süleyman peygamber zamanında Yeruşalayim'de inşâ edilen Yahudi mabedi.

Bet ha-sefer: Tora, İbrânî alfabesi ve temel İbranice duaların öğretildiği ilkokul. İslâm dünyasındaki "*mektep*" veya "*küttâb*"ın muadili olan öğretim kurumu.

Bet kneset: Kelime anlamı "*toplanma evi*". Sinagog için kullanılan İbranice terim.

Bet midraş/Beytülmidras: Kelime anlamı "öğrenim evi". Sinagogun müştemilâtında Tora ve Talmud gibi kutsal metinlerin öğretildiği mekân.

Bima: Tora tomarlarının sinagogda okunurken yerleştirildiği kürsü.

Darhey Amori: Amori âdetleri, Amorilerin yaşam tarzı. Diğerinin (Yahudi olmayanların) yaşam tarzına muhalefet için geliştirilen bir terimdir.

Dina de Malhuta dina: "*Hâkimiyetinde yaşanan devletin kanunu, kanundur.*" Bâbil amorası Samuel (165-257) tarafından, adlî vakalarda taraflardan birinin, hâkimiyetinde yaşanan memleketin insanı olması durumunda Yahudilerin bu tür adlî vakalarda alacakları tavırla ilgili geliştirilmiş bir kural.

Erets Yisrael: Kelime anlamı "*İsrâîl yurdu*". Filistin.

Gaon: Talmud'un redaksiyonunu yapan (*Tannaim*) ve şerh eden (*Savoraim*) din adamlarından sonra yaşamış ilim adamı.

Gemara: Mişna'nın yorumu. Mişna ile beraber Talmud'u oluşturmaktadır.

Haham: İbranice ve Ârâmîce'de "*bilge*" anlamına gelen terim. Tora ve Talmud üzerine gerekli eğitimi aldıktan sonra, bir Yahudi cemaatine ruhanî önderlik yetkisini kazanmış din adamı.

Halaha: Kelime anlamı, yürürlük, yürünen yol, şeriat. Yahudi hukuku. Yahudilerin uymak zorunda olduğu, gelenek de dâhil kurallar manzumesi.

Halahot: Terim olarak *"gidilen yol"* mânâsına gelen *halaha* kelimesinin çoğulu. Bir konuda tespit edilmiş, kararlaştırılmış hukukî kural anlamına gelmektedir. Eski dönemlerde Talmud'un hukuka dâir ahkâmını ifâde eden terim zamanla Yahudi hukuk sisteminin tamamını ifâde etmek için kullanılmıştır.

Haver: Arkadaş, üye demektir. Arapça'daki karşılığı *"Hıbr"* olan kelime, Ferisî mezhebine mensup kimselerden ilim tahsil edenler için kullanılan bir paye idi. Ancak bu mezhebin ortadan kalkmasından sonra *"haver"* payesi, Yahudilerde ilimle iştiğal eden herkes için kullanılmaya başlamıştır.

Kohen: Harun peygamberin soyundan gelen, Mabed'te (*Bet ha-Mikdaş*) çeşitli ritüelleri yapmakla görevli kimse. *"Rabi"* ya da *"haham"* ile aynı anlama gelmez.

Madrih: Kelime mânâsı *"yol gösteren"*, *"rehber"*, *"kılavuz"*. Gaonların cemaat içerisindeki konumu.

Mar: Ârâmîce bir kelime olan "Mar", çoğunlukla Talmudik dönemde, kısmen de İslâmî dönemde re'sü'l-câlutlara ya da din adamlarına verilen dinî bir paye olup İbranice "Rabi" kelimesinin karşılığıdır.

Masehet: Talmud'un her bir kitabı.

Matan Tora: Kelime anlamı "Tora'nın verilmesi" demektir. Yahudilerin Sivan'ın 6. gününde Tora'nın Hz. Musa'ya inzâli sebebiyle kutladıkları gün.

Matsa: "Mayasız gıda". Fısıh bayramında bayrama özel olarak yapılmış unlu mamuller.

Ma'ase: İslamî dönemde, Talmud'un tamamlanmasından sonra Filistin bölgesinde hukuk alanında telif edilen müdevvenât. Bu müdevvenât, Irak bölgesinde *"halahot"* olarak isimlendirilirken; Filistin bölgesinde *"ma'ase"* (hukuk faaliyeti) olarak isimlendirilmiştir.

Mesîba: Ârâmîce'de *"yeşiva"* anlamına gelen *"metivta"*nın İslâmî dönemde Arapça söylenişi. Ayrıca mesîba toy, düğün ve ziyafet anlamlarına da sahiptir.

Metivta: Ârâmîce'de *"yeşiva"*.

Meturgeman: Kelime anlamı "Mütercim", "tercüman".

Mezuza: Sözlükte *"kapı pervazı"* anlamına gelmektedir. Yahudilerin dinî vecîbeden dolayı evlerindeki kapı sövelerine taktıkları kutucuk. Yahudi inanışında, dinen helâl (*kaşer*) kabul edilen bir hayvan derisinden imâl edilen parşömen üzerine, Yahudi bir kâtip (*sofer*) tarafından yazılan *Şema'* duasının yer aldığı bu kutucukların takılması, dinî bir gereklilikür.

Minhag: Sözlükte *"örf"*, *"usûl"*, *"âdet"* ve *"gelenek"* anlamına gelmektedir. Yahudiliğin hayatın değişik alanlarında takip edilmesini emrettiği kurallar, tarihsel süreçte cemaatler tarafından farklı yorumlanmış, bu da Yahudilik içerisinde değişik 'anane ve geleneklerin (*minhag ha-maqom*) ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Talmud'ta bu yerel uygulamalar hukukun bir kaynağı olarak bağlayıcı kabul edilmektedir.

Mişna: Talmud'un temelini oluşturan, Yahudi sözlü geleneğinin ilk yazılı derlemesi.

Mitsva: Sözlükte *"vecîbe"*, *"emir"* ve *"sevap"* anlamına gelmektedir. Yahudilerin uymaya mecbur olduğu altı yüz on üç emirden her biri. Ancak dinen yapılması tasvip edilen herhangi güzel bir davranış da *"mitsva"* olarak isimlendirilebilmektedir.

Nasi: İbranice anlamı *"hükümdar"*, *"prens"* ya da *"cemaat başkanı"*. Karaîlerde ise Kudüs'te bulunan cemaat başkanı.

Neviim: Kitab-ı Mukaddes üç bölümden oluşmaktadır: *Tora* (Tevrat), *Neviim* (Peygamberler) ve *Ketuvim* (Kitaplar). Kitab-ı Mukaddes'in ikinci bölümünü oluşturan Neviim, İsrailoğulları'na gönderilen nebilerinden bahseden bölümdür. Neviim'de iki grup peygamberden bahsedilir: İlk peygamberler ve sonraki peygamberler. İlk peygamberler Yeşu, Hakimler, Samuel (I-II) ve Krallar (I-II); sonraki peygamberler ise İşaya, Yeremya, Hezekiel, Hoşea, Yoel, Amos, Ovadya, Yunus, Mika, Nahum, Habakuk, Tsefanya, Haggay, Zeharya ve Malakidir.

Pereq: 1. Senede iki kez yeşivalarda tertip edilen dönemsel toplantılarda (*hodşey hakala*), halka yönelik, halkın o günkü ihtiyaçları göz önüne alınarak seçilmiş fıkhî ve ahlâkî konuların işlendiği konuşmalar; 2. Talmud'ta yer alan kitapların her bir bölümü.

Pirke: Bkz. Pereq; Tora'da yer alan bölümler.

Pasuk: Tora'daki her bir pasaj/cümle. Kur'ân'daki "âyet"in karşılığı.

Posek: Dinî meselelere çözüm üreten kimse, müçtehit.

Rabbanî/ler: İslâmî dönemde Yahudi cemaatlerinin çoğunluğunu teşkil eden, hem o dönem hem de günümüzde geleneksel Yahudiliği temsil eden cemaat. Ortodoks Yahudiler.

Rabbi/Rabi: Arapça "*efendi*" veya "*üstat*" mânâsına gelen "*rabbi*", dini öğreten ve Yahudi hukukunu ilgilendiren konularda karar vermeye yetkili kişi demektir.

Rav: Yeşivalarda görev yapan, ders veren din adamı.

Sanhedrin: Yunanca "birlikte" anlamına gelen "syn" ile "sandalye" anlamına gelen "hedra" sözcüklerinden oluşan *Sanhedrin*, Hz. Musa'dan m.s. 350'lere kadar Yahudiler arasında adlî ve idarî işleri tanzim eden kurum.

Seder: Kelime anlamı "düzen" ve "tertip"tir. 1. Pesah'ın ilk gecesinde kurulan sofra; 2. İbadetlerde okunan duaların derlendiği kitaplar; 3. İslâm öncesi ve İslâmî dönemde hazırlanan Yahudi din adamları silsilesinin anlatıldığı kitaplar.

Sefer Tora: Parşömen üzerine, "*sofer*" (kâtip) adı verilen bir din adamı tarafından gerekli kurallara uygun olarak yazılmış, rulo hâlindeki Tora nüshası.

Simhat Tora: Kelime anlamı "Tora sevinci". Tora hatminin tamamlandığı, Çardaklar bayramının dokuzuncu günü yapılan tören.

Sofer: Talmud'un emri gereği her cemaatte bulunması zorunlu din adamı. "*Kâtip*" veya "*Müstensih*" olarak tercüme edilebilir. Yahudilerde önemli bir dinî hizmeti ifâ eden bu kimseler, *SeTeM* olarak ifâde edilen *Sefer Tora* (Tevrat) *Tefilin* ve *Mezuza*ların istinsahını yapmaktadırlar.

Sözlü Tora (Tora şe-be-'al-pe): Şifahî/Sözlü Yasa, Talmud.

Takana: Kitab-ı Mukaddes'in emrinden kaynaklanmayan, din adamlarının içtihatlarıyla ortaya konan dinî hüküm/düzenleme.

Talmud: Tora'nın tefsiri, Yahudi geleneğinde Tora'yla beraber önem verilen sözlü geleneğin derlemesi.

Tefilin: İbadet esnasında kola ve alına bağlanan, içinde Tora'dan pasajların bulunduğu, deriden mamul siyah kutucuklar.

Tora: Tevrât. Kitab-ı Mukaddes üç bölümden oluşmaktadır: Tora (Tevrat), Neviim (Peygamberler) ve Ketuviim (Kitaplar). Tora: Tekvin, Çıkış, Levililer, Sayılar ve Tesniye kita-

bından oluşmaktadır.

Yazılı Tora (Tora şe-bihtav): Yazılı Tevrat.

Yeruşalayim: Kudüs.

Yeşiva: Akademi. Yunanca "*Sanhedrin*" kelimesinin İbranice karşılığı olan "*yeşiva*", cemaat yöneticilerinin bir araya gelerek karar aldıkları "*meclis*" anlamına gelmektedir. İslâmî dönemde Irak'ta Sura ve Pumbedita'da, Filistin'de ise, adını bölgeden alan (Filistin Yeşivası) yeşivalar vardı. Bu kurumlar cemaatleri dinî açıdan yönlendiren, problemlerine çözüm bulan ve cemaat işlerinde hizmet verecek din adamları yetiştiren, idarî fonksiyonu da olan en yüksek dinî eğitim kurumları idi.

Zekenim: "Zaken" yaşlı kelimesinin çoğulu olup bilge kişi anlamında kullanılır. Arapça "Şeyh". Cemaatin ileri gelenleri.

I. KİT

ABBOTT, Nabia. *Studies in*
Chicago Oriental
ABDURREZZÂK B. HEMİ
rahman el-A'zamî
ABDURRAZZÂK EL-MU
Sikati: Muvâzen
Beyrut 2005.
ABRAHAMS, I. *'Talmu*
185-7.
ABRAHAM IBN DAUD,
Book of Traditio
tion Society, 19
ABRAMSON, S. *'Hilhot*
98 (1986) 1-21.
ABUSCH, Tzvi, *The D*
Journal of the A
622.
ACKROYD, P. R. *Israel*
ADAM, Baki: *Yahudi Ka*
ADAM, Baki: *Yahudilik*
ADAM, Baki: "*Müslüma*
Mensupları, Tü
ADAM, Baki: "*Tevrat'ı*
Üniversitesi İlah
ADANG, Camilla, *Mus*
E.J. Brill Leiden
ADLER, E. N. *An Eleve*
ADLER, E.N. (ed.) *Gin*
Eleventh Centu

BİBLİYOGRAFYA

I. KİTAPLAR VE MAKALELER BİBLİYOGRAFYASI

A

ABBOTT, Nabia. *Studies in Arabic literary papyri II: Qur'anic commentary and tradition,* University of Chicago Oriental Inst. Publ. LXXVI. Chicago, 1967.

ABDURREZZÂK B. HEMMÂM, Ebûbekir es-San'ânî (ö.211/826): *Musannaf,* I-XI (thk. Habîburrahman el-A'zamî), el-Mektebet'ül-İslâmî, Beyrut 1403.

ABDURRAZZÂK EL-MUHAMMEDÎ, Abdulkâdir Mustafa, *eş-Şâzz ve'l-Münker ve Ziyâdetu's-Sikati: Muvâzenetu beyne'l-Mutekaddimîn ve'l-Mute'ahhirîn,* Dâru'l-Kutubi'l-Ilmiyye, Beyrut 2005.

ABRAHAMS, I. *'Talmud',* (J. Hastings (ed.) içinde) *Encycl. of Religion and Ethics* 12 (1926) 185-7.

ABRAHAM IBN DAUD, *Sefer ha-Qabbalah: A Critical Edition with a Translation and Notes of the Book of Tradition* (ed. ve kritik. Gerson D. Cohen) Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1967-5728, ss. 422+LXII.

ABRAMSON, S. *'Hilḫot Sefer Tora* ("Ginzei Misrayim")' [1]. *Sinai* 95 (1984) 197-208; [2] *Sinai* 98 (1986) 1-21.

ABUSCH, Tzvi, *The Development and Meaning of the Epic of Gilgamesh: An Interpretive Essay, Journal of the American Oriental Society,* Vol. 121, No. 4 (Ekim - Aralık, 2001), ss. 614-622.

ACKROYD, P. R. *Israel under Babylon and Persia.* Oxford 1970.

ADAM, Baki: *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat,* Pınar Yayınları, II. Baskı, İstanbul 2002.

ADAM, Baki: *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler,* İstanbul 2002.

ADAM, Baki: "*Müslümanların Yahudilere Yöneltttiği Teolojik Eleştiriler", Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları,* Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2004.

ADAM, Baki: "*Tevrat'ın Tahrîfi Meselesine Müslüman ve Yahudi Cephesinden Bir bakış", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 1997, cilt: XXXVI, ss. 359-404.

ADANG, Camilla, *Muslim Writers on Judaism & the Hebrew Bible from Ibn Rabban to Ibn Hazm,* E.J. Brill Leiden 1996 (Brill Academic Publishers 1997).

ADLER, E. N. *An Eleventh Century Introduction to the Hebrew Bible.* Oxford 1897

ADLER, E.N. (ed.) *Ginzei Mitsrayim. Hilkhot Sefer Tora. Meyuhas le-R. Yehuda Albartseloni. An Eleventh Century Introduction to the Bible* (Oxford 1897) Yeni baskı Jerusalem 1970.

ADLER, L. *'Zum Traktat Aboth'. MGWJ* 8 (1859) 200-1.

ADMONIT, z. (ed.) *Kovets Şemitta. Hegut u-mehkar.* Jerusalem 1973.

AĞIRMAN, Cemal, "*Hadis Edebiyatının İntikâl Safhaları ve Kitâbet Meselesi*", *CÜİFD*, VII, s. 155-168, Sivas 2001.

AHLSTRÖM, G. W., "Oral and Written Transmission: Some Considerations", *The Harvard Theological Review*, Vol. 59, No. 1 (Ocak 1966), ss. 69-81.

AHMED B. HANBEL (ö.241/855): *Müsned*, I-VI, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

AKBULUT, Ahmet, *Sahâbe Devri Siyasî Hâdiselerinin Şekillendirdiği Kelam Meseleleri*, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Danışman: M. Sait Yazıcıoğlu), Ankara 1988 (Doktora tezi).

AKTEPE, İshak Emin, *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2008.

ALALU, Suzan, Klara Arditi ve diğ. (ed. Yusuf Altıntaş), *Yahudilikte Kavram ve Değerler: Dinsel Bayramlar-Dinsel Kavramlar-Dinsel Gereçler*, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., (II. baskı), İstanbul 2001.

ALBAYRAK, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine (Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri)*, Şule Yayınları, İstanbul 2009.

ALBECK, Hanoḥ, *Introduction to the Mishna* (İbranice), Jerusalem: Bialik Institute ve Tel Aviv: Dvir, 1959.

ALBECK, H. *'External Halakhah in the Palestinian Targumim and in the Aggadah', B. M. Lewin Jubilee Vol.* Jerusalem 1940.

ALBECK, H. *Introduction to the Mishna.* Jerusalem - Tel Aviv 1959.

ALBECK, H. *Introduction to the Talmud, Bavli and Yeruşalmi.* Tel Aviv 1969 [מבוא לתלמודים: בבלי וירושלמי] (İbranice).

ALBECK, H. [CH.] *Mehkarim ba-baraita we-Tosefta we-yahsan la-Talmud.* Jerusalem 1944

ALBECK, H. *'Semikha* and *Minnui* and *Bet Din'. Zion* 8 (1942-3) 92.

ALBECK, H. *Şişa Sidrei Mişna* 1-6. Jerusalem - Tel Aviv 1952-8.

ALBECK, H. *'The Sanhedrin and its President'. Zion* 8 (1942-3) 165-78.

ALBECK, H. *Untersuchungen über die Redaktion der Mischna.* Berlin 1923.

ALBECK. *Studies in the Baraita and the Tosefta and their Relationship to the Talmud*, (İbranice), Jerusalem: Mosad Ha-Rav, 1969.

ALEXANDER, Philip. "*Third Enoch and the Talmud*," *Journal for the Study of Judaism* 18 (1987) 40-68.

ALON, G. *In Memory of G. Alon. Essays in Jewish History and Philology.* Ed. by M. Dorman, S.

Safrai and M. Stern. Jerusalem 1970 (İbranice).

ALON, G. *Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple, the Mishna and the Talmud* 1-2. Tel Aviv 1958.

ALON, G. *The Jews in Their Land in the Talmudic Age* 1-2. Jerusalem 1980-4.

ALON, G. *Toledotha-Yehudim be-erets Yisraelbi-tekufatha-Mişna u-ha-Talmud* 1-2. Tel Aviv 1958.

ALON, G. *Jews, Judaism and the Classical World. Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple and the Talmud,* Jerusalem 1977.

ALTINTAŞ, Yusuf (ed), ve *ALALU*, Suzan, *KLARA* Arditi ve diğ., *Yahudilikte Kavram ve Değerler:Dinsel Bayramlar-Dinsel Kavramlar-Dinsel Gereçler,* Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., (II. baskı), İstanbul 2001.

ALÛSÎ, Şihâbuddîn Mahmûd, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî* I-XV+F, (thk. Ali Abdü'l-Bârî 'Atiye), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415 H.

AMINOAH, Noah. *The Redaction of the Tractate Qiddushin in the Babylonian Talmud* (İbranice), Tel Aviv: Rosenberg School, 1977.

ANKORI, Zvi, *Some Aspects of Karaite-Rabbanite Relations in Byzantium on the Eve of the First Crusade, Proceedings of the American Academy for Jewish Research, American Academy for Jewish Research* Sayı: 24 (1955), ss. 1-38.

APTOWITZER, A. *ve diğ.* (eds.) *Sefer Rabiah. Piskei dinim, hidduşim u-şe'elot u-teşuvot le-kol ha-Şas, le-R. Eliezer be-R. Yoel ha-Levi.* 1-4. Jerusalem 1964-5.

APTOWITZER, A. *'Le traite de "Kalla"'. REJ 51* (1909) 239-43.

ARISTOTELES, *Retorik,* (Çev. Mehmet H. Doğan), Yapı Kredi yayınları, İstanbul 2001 (V. baskı).

ARISTOTLE, *Poetics* 21, (çev. Stephen Halliwell), Loeb Classical Library, 1995.

ARSLANTAŞ, Nuh, *İslâm Toplumunda Yahudîler: Abbâsî ve Fâtımî Dönemi Yahudilerinde Hukukî, Dinî ve Sosyal Hayat,* İz Yayıncılık, İstanbul 2008.

ARSLANTAŞ, Nuh, *İslâm Dünyasında İktisâdî ve İlmî Hayatta Yahudîler: Abbâsî ve Fâtımîler Dönemi,* İFAV Yayıncılık, İstanbul 2009.

ASKERÎ, Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdullah b. Sehl b. Sa'îd b. Yahyâ b. Mihrân el-Askerî (ö.395), *el-Furûqu'l-Luğaviyye,* (tahk. Muhammed İbrahîm Selîm), Dâru'l-İlm ve's-Sekâfeti li'n-Neşr ve't-Tevzî', Kâhire.

ASSIS, M. *Parallel Sugyot in the Jerusalem Talmud* (Şabat, Sotah, Makkot ve Niddah), Jerusalem 1976.

ASSIS, M. *'A Fragment of Yerushalmi Sanhedrin'. Tarbiz* 46 (1976-7) 29-90; 326-9.

AŞIK, Nevzat: *Sahâbe ve Hadîs Rivâyeti*, İzmir 1981.

AŞIK, Nevzat, *Hz. Aişe'nin Hadisçiliği*, İzmir 1987.

AŞIKKUTLU, M. Emin: *Hadiste Ricâl Tenkîdi: Cerh ve Ta'dîl İlmi*, MÜİFV Yayınları. Nu: 140, İstanbul 1997.

ATEŞ, Ali Osman, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, Beyan Yayınları, İstanbul 2001.

ATEŞ, Ali Osman, *"İlahi Dinlerin Ortak Değerleri", ÇÜİFD*, Cilt 2, sayı:2, Temmuz-Aralık 2002, ss. 15-25.

ATLAS, Samuel. *"Towards a Development of the sugya and the halaḥa", HUCA* 17 (1942), 1-12.

AVI-YONAH, M.-BARAS, Z. (eds.) *Society and Religion in the Second Temple Period* (WHJP 8).

AVI-YONAH, Michael, "Sepphoris", *EJd*, XIV, 1177-1178.

AVI-YONAH, M. - SAFRAI, S. *Carta's Atlas of the Period of the Second Temple and the Mishna and Talmud*. 2nd ed. 1974 (İbranice).

AVI-YONAH, M. *The Jews of Palestine*. New York 1976 (re-ed. *The Jews under Roman and Byzantine Rule*. Jerusalem 1984).

AY, Mahmut, *"İşârî Tefsiri Yeniden Okumak"*, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 24, Yıl: 2011, ss. 103-148.

AYDIN, Mehmet (mütercim), (Zaferü'l-İslâm Han) *"Talmud'un Doğuşu ve Yahudiler Üzerindeki Tesiri", AÜİFD*, Ankara 1981, XXV, ss.139-152.

AYDIN, Mehmet (mütercim): (Kaufmann, Francine-Josy Eisenberg), *"Yahudi Kaynaklara Göre Yahudilik", Din Fenomeni* içinde, derleme ve trc. Mehmet Aydın, Konya 1995.

AYDINLI, Abdullah: *Hadis Tesbit Yöntemi*, Kitabevi, İstanbul 2003.

AYDINLI, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, İstanbul 1987.

AYKIT, Dursun Ali, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, Kitabevi, İstanbul 2011.

A'ZAMÎ, M.M.: *İslâm Fıkhı ve Sünnet: Oryantalist J. Schacht'a Eleştiri*, (trc. Mustafa Ertürk), İz Yayıncılık, İstanbul 1996.

A'ZAMÎ, M.M., *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'ân Tarihi: Eski ve Yeni Ahit ile Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, (çev. Ömer Türker-Fatih Serenli), İz Yayıncılık, İstanbul 2006.

A'ZAMÎ: Muhammed Mustafa: *İlk Devir Hadis Edebiyâtı ve Peygamberimiz'in Hadislerinin Tedvîn Târîhi* (H. 1-150 / M. 622-772), İz Yayıncılık, İstanbul 1993.

B

The BABYLONIAN TALMUD, translated into English with notes under ed. Rabbi I. Epstein, I-

XVIII, The Soncino Press: London 1978.

BACHER, W. *'Das Merkwort pardes in der judischen Bibelexegese'. ZAW* 13 (1893) 294-305.

BACHER, W. *Die Agada der paldstinensischen Amoraer* 1-3 (Strassburg 1892-99) Yeni baskı Hildesheim 1965.

BACHER, W. *Die Agada der Tannaiten* 1-2 (Strassburg 1884-90; 2nd ed. vol. 1, 1903) yeni baskı Berlin 1965.

BACHER, W. *'Observations sur la liste des rabbins mentionnes dans le Traite Derech Erec'. REJ* 37 (1898) 299-303.

BACHER, W. *Die Agada der babylonischen Amoraer.* 2nd ed. (Frankfurt/M 1913) Yeni baskı Hildesheim 1967.

BACHER, W. *Die Exegetische Terminologie der judischen Traditionsliteratur* 1-2 (1899-1905) Yeni baskı 1.cilt. Darmstadt 1965.

BACHER, W. *'La siege de Morse'. REJ* 34 (1892) 299-301.

BACHER, W. *Tradition und Tradenten in den Schulen Paldstinas und Babyloniens* Leipzig 1914.

BAER, Y. [F.] *Memorial Volume.* Jerusalem 1981.

BAĞCI, H. Musa: *Hadis Rivâyetinde Sahâbenin Kavrama ve Nakletme Sorunu,* İlahiyat Yay., Ankara 2004.

BAĞCI, H. Musa, *Hadis Tarihi H. İlk Üç Asır,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009.

BAĞCI, H. Musa, *Beşer Olarak Hz. Peygamber*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010.

BAMBERGER, B. *'A Messianic Document of the Seventh Century'. HUCA* 15 (1940) 425.

BAR ILAN, Meir. "*The Chain of Tradition in the Hekhalot Literature*" (İbranice), *Daat* 56 (2005) 5-38.

BARAS, Z. *ve diğ.* (eds.) *Eretz Israel from the Destruction of the Second Temple to the Muslim Conquest* 1. Jerusalem 1982 (İbranice).

BARON, S. W. *A Social and Religious History of the Jews* 1-16. 2nd ed. New York 1952-76.

BARON, S. W. *Jubilee Volume* 1-3. Ed. by S. Lieberman. Jerusalem 1974-5.

BASHAN, Eliezer, "*Exilarch*", *EJd*, VI, 1023-1034.

BASHAN, Eliezer "*Sura*", *EJd*, XV, 521-23.

BAUM, Wilhelm-WINKLER, Dietmar, *The Church of the East: A Concise History* (London: Routledge, 2003.

BAUMGARTEN, A. I. *'The Akiban Opposition'. HUCA* 50 (1979) 179-97.

BAUMGARTEN, J. M. *Studies in Qumran Law.* Leiden 1977.

BAUMGARTEN, J. M. *'The Unwritten Law in the Pre-Rabbinic Period', JSJ, 3* (1972) 7-29 (aynı

zamanda *Studies in Qumran Law,* 1977, 13-35 sayfaları arasında).

BAUMGARTEN, J. M. *'Form Criticism and the Oral Law'. JSJ* 5 (1974) 34-40.

BAUMGARTEN, *The Unwritten Law in the Pre-Rabbinic Period, Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period,* 3 (1972).

BAYRAKTAR, M. Faruk, *İslâm Eğitiminde Öğretmen Öğrenci Münâsebetleri,* (Yedinci baskı), İstanbul 2008.

BECKER, Adam. "*Beyond the Spatial and Temporal Limes: Questioning the 'Parting of the Ways' Outside the Roman Empire*" [*The Ways That Never Parted* içinde], (ed. A.Becker and A.Y. Reed (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 373-92.

BECKER, Adam H., *The Comparative Study of "Scholasticism" in Late Antique Mesopotamia: Rabbis and East Syrians AJS Review* 34:1 (April 2010).

BECKER, *Fear of God and the Beginning of Wisdom* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004)

BECKER, Hans-Jürgen. "'*Epikureer' im Talmud Yerushalmi,*" [*The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture I* içinde], (ed. P. Schäfer; Tübingen: Mohr Siebeck, 1998), 397-421

BEECHER, Willis J., *The Men of the Great Synagogue, The Hebrew Student,* Cilt: 2, Sayı: 7 (Mart, 1883), s. 201-207.

BEER, Moshe-Eliezer Bashan, "*Pumbedita*", *EJd,* XIII, 1384-86.

BEER, M. *'Notes on Three Edicts against the Jews of Babylonia in the Third Century C.E.',* S. Shaked (ed.) *Irano-Judaica.* Jerusalem 1982, 25-37.

BEER, M. *The Babylonian Exilarchate in the Arsacide and Sassanian Periods.* Tel Aviv 1970 (İbranice).

BEER, M. *The Babylonian Amoraim. Aspects of Economic Life.* Ramat-Gan 1974 (İbranice).

BELKIN, S. *Philo and the Oral Law.* Cambridge MA 1940.

BELL, Harold Herbert, *Oral Torah Education, The Jewish Theological Seminary of America,* (Doktora Tezi), America 1988.

BENDAVID, A. *Leshon Mikra u-leshon Hakhamim* 1-2. Tel Aviv 1967

BEN-HAYYIM, Zeev (ed.). "*The Root* ערב ", *Leşonenu* 46 (1982), 165-267.

BEN-HAYYIM, Zeev. "*Ha-şoreş 'a.r.b: ha-kalul bo veha-nilva 'imd*" *Leşonenu* 44 (1980), 85-99.

BENOVITZ, Moshe, *TB Şevu'ot III: Critical Edition with Comprehensive Commentary,* Jerusalem: Jewish Theological Seminary, 2003.

BEN-YEHUDA, Eliezer, *Milon ha-laşon ha-'ivrit* I-XVI, Yeruşalayim; Berlin: [Berlin-Schöneberg: Langenscheidt], 1908-1959.

BERG, Herbert (ed.):*Method and Theory in the Study of Islamic Origins* (Islamic History and

Civilizations: Studie
BERKEY, Jonathan, *The Tra*
Education, Princetor
BERKHOF, B.D., *Principle*
Michigan USA 196
BERKOWITZ, E. *Ha-Halak*
BERLIN, M. -ZEVIN, S. J. (
BESALEL, Yusuf, *Yahudi Tar*
BIALOBLOCKI, S. *Eim la-n*
BICKERMAN[N], E. *'The G*
BICKERMAN[N], E. *'The M*
BICKERMAN[N], E. *'Helio*
BICKERMAN[N], E. *'La ch*
BIALE, David. *Gershom S*
sity Press, 1982.
BLACKMAN, P. *Mishnayot*
BLAU, L. *Papyri und Talm*
BLIDSTEIN, G. *A Note On*
8 (İbranice).
BLOOM, Harold. *The Anx*
1997.
BOKSER, B. M. *An Ann*
ANRW II/19.2, 1
BOKSER, B. M. *'The Wall S*
BOLELLI, Nusrettin, *Kadı*
1998.
BOUSTAN, Ra'anan, *"Th*
rical Evidence fro
BOYARIN, Daniel, *Borde*
Pennsylvania Pre
BOYARIN, D.: "*Hellenis*
Rabbinic Literatu
ridge University

Civilizations: Studies and Texts, 49, Brill, Leiden-Boston 2003.

BERKEY, Jonathan, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education,* Princeton University Press, 1992.

BERKHOF, B.D., *Principles of Biblical Interpretation (Sacred Hermeneutics)*, Baker Book House, Michigan USA 1969.

BERKOWITZ, E. *Ha-Halakha, koha we-tafkida.* Jerusalem 1981.

BERLIN, M. -ZEVIN, S. J. (eds.) *Entsiklopedia Talmudit* 1-. Jerusalem 1946.

BESALEL, Yusuf, *Yahudi Tarihi*, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş. (II. baskı), İstanbul 2003.

BIALOBLOCKI, S. *Eim la-masoret* (collected articles) Tel Aviv 1971.

BICKERMAN[N], E. *'The Generation of Ezra and Nehemiah'. PAAJR* 45 (1978) 1-28.

BICKERMAN[N], E. *'The Maxim of the Anshe Keneset Ha-Gedolah'. JBL 59* (1940). 455-69.

BICKERMAN[N], E. *'Heliodore au temple de Jerusalem'. AIPHOS1* (1939-44) 5-40.

BICKERMAN[N], E. *'La chaine de la tradition Pharisienne'. RB* 59 (1951) 153-65.

BIALE, David. *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter History,* Cambridge: Harvard University Press, 1982.

BLACKMAN, P. *Mishnayoth* 1-6 (London 1951-56) 2nd ed. with index vol. New York 1964-65.

BLAU, L. *Papyri und Talmud.* Leipzig 1913.

BLIDSTEIN, G. *A Note On the History of the Term Torah She-Beal Peh'. Tarbiz* 42 (1972-3) 496-8 (İbranice).

BLOOM, Harold. *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*, Oxford: Oxford University Press, 1997.

BOKSER, B. M. *An Annotated Bibliographical Guide to the Study of the Palestinian Talmud', ANRW* II/19.2, 139-256.

BOKSER, B. M. *The Wall Separating God and Israel'. JQR* 73 (1982/3) 349-74.

BOLELLI, Nusrettin, *Kadınların Hadis İlmindeki Yeri: Hicri II-V. Asır*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 1998.

BOUSTAN, Ra'anan, *"The Emergence of Pseudonymous Attribution in Heikhalot Literature: Empirical Evidence from Jewish 'Magical' Corpora," JSQ* 14 (2007), 18-38.

BOYARIN, Daniel, *Border Lines: The Partition of Judeo-Christianity,* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.

YARIN, D. *"Hellenism in Jewish Babylonia"* [*The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature* içinde], (ed. C.E. Fonrobert and M. S. Jaffee); Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 336-363.

BOYARIN, Daniel, *Sparks of the Logos: Essays in Rabbinic Hermeneutics*, (Brill reference library of ancient Judaism), Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands 2003.

BRAUDE, William G.-KAPSTEIN, Israel J. *Tanna debe Eliyyahu: The Lore of the School of Elijah*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1981.

BREGMAN, M. *'An Early Fragment of Avot de Rabbi Natan from a Scroll'. Tarbiz* 52 (1982-3) 201-22 (İbranice).

BRODY, Robert. "*The Anonymous Talmud and the Words of the Amoraim*", *Iggud: Selected Essays in Jewish Studies: Cilt 1*, ed. B. J. Schwartz, A. Shemesh and A. Melamed; Jerusalem: Magnes 2009, 213-232.

BRODY. "Text" = "*Sifrut ha-ge'onim veha-ṭeqsṭ ha-talmudi*," *Talmudic Studies I* (ed.Y.Sussmann ve D.Rosenthal; Jerusalem: Magnes, 1990), 237-303.

BRODY. *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, New Haven: Yale University Press, 1998.

BROOM, Herbert, *A Selection of Legal Maxims: Classified and Illustrated*, T. & J. W. Johnson, Law Booksellers, Philadelphia 1852 (III.baskı).

BUBER, S. *'Hearot we-haggahot le-şeva masekhtot ketanot yeruşalmiot'. Meggedyerachim* 4 (1857) 58-9.

BUCHLER, A. *'Halakhot le-maase ke-Beit Şammai bi-zeman ha-Bait', Festschrift M. Bloch 2.* Budapest 1905, 21-30.

BUCHLER, A. *'Hearot u-haarot al matsav ha-işa be-Sefer Yehudit', Festschrift Blau.* Budapest 1926, 42-56 (*Studies in Jewish History*, 45-77).

BUCHLER, A. *Types of Jewish-Palestinian Piety.* London 1922.

BUCHLER, A. *'Das Brandopfer neben dem Passach in II Chron.* xxx 15 und xxxv 12,14,16'. *ZAW25* (1905) 1-46.

BUCHLER, A. *Das Synedrion in Jerusalem.* Vienna 1902.

BUCHLER, A. *Studies in Jewish History.* Oxford 1956.

BUCHLER, A. *Studies in Sin and Atonement in the First Century.* London 1928.

BUCHLER, A. *The Political and Social Leaders of the Jewish Community of Sepphoris in the Second and Third Centuries.* [London] trz.

BUHÂRÎ, Ebû 'Abdullah Muhammed b. İsmâ'îl (ö. 256/870): *el-Câmiü'l-Müsnedü's-Sahîhü'l-Muhtasar min Umûri Resûlillahi (s.a.s) ve Sünenihî ve Eyyâmihî*, I-VIII, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

C

CALBRIS, Geneviève, *Elements of Meaning in Gesture*, (Çev. Mary M. Copple/ Ed. Adam Kendon), Gesture Studies, John Benjamins Publishing Company, Philadelphia 2011.

CARR, David McLain, *Writing on the Tablet of the Heart*: Origins of Scripture and Literature. Cary, NC, Amerika: Oxford University Press, 2005.

CARRUTHERS, Mary. *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*, New York: Cambridge University Press, 2008.

CERRAHOĞLU, İsmâil, *"Tefsîr ve Hadis Kitâbetine Karşı Peygamber ve Sahâbenin Durumu"*, *AÜİFD*, IX, s. 39-45, Ankara 1961.

CHAJES, (ed.) R. Shlomo ben ha-Yatom, *Kommentar zu Masquin. Perush le-Massekhet Mashkin.* Berlin 1909.

CHAMBERLAIN, Michael, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

CHARLES, R. H. *(ed.) Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* 1-2. Oxford 1913.

CHARLESWORTH, J.H. (ed.) *The Old Testament Pseudepigrapha* 1. New York 1983.

CHAVEL, CH. D. (ed.) *Peruşeyi ha-Tora le-R. Moşe ben Nahman (Ramban)* 1-2. Jerusalem 1959-60, Yeni baskı- [Nahmanides] *Torat ha-adam, Kitvei rabbenu Moşe ben Nahman 2.* Jerusalem 1964.

CHERNICK, Michael L. (מיכאל צ׳רניק), *Le-ḥeḳer ha-midot "kelal u-ferạt u-khelal" ve-"ribui u-mi'ut" ba-midraşim uva-Talmudim:* [לחקר המידות כלל ופרט וכלל ריבוי ומיעוט במדרשים ותלמודים], Mekhon Haberman le-meḥḳere sifrut, Lod 1983.

CHERNICK, Michael L. (מיכאל צ׳רניק), *Midat "gezerah şạvah": tsuroteha ba-Midraşim uva-Talmudim* [מידת גזרה שווה: צורותיה במדרשים ובתלמודים], Mekhon Haberman le-meḥḳere sifrut, Lod 1994 (İbranice).

CHERNICK, "*The Hermeneutic* Kelal u-Perat u-Kelal*: Its History and Development,*" *AAJR Annual Meeting*, 1980.

CHERNICK, "*Internal Restraints on Gezerah Shawah's Application*," IQR, 1992.

CLASSEN, Constance, *"Literacy as Anticulture: The Andean Experience of the Written Word"*, *History of Religions*, Sayı: 30, No: 4 (Mayıs, 1991).

COHEN, B. *Law and Tradition in Judaism.* New York 1959.

COHEN, B. *Jewish and Roman Law* 1-2. New York 1966.

COHEN, B. *Law and Ethics in the Light of Jewish Tradition.* New York 1957.

COHEN, Gerson D.: *Sefer ha-Qabbalah : A Critical Edition with a Translation and Notes of the*

Book of Tradition (Sefer ha-Qabbalah) by Abraham ibn Daud, The Jewish Publication Society, Philadelphia 1967- 5728, ss. 422+LXII.

COHEN, H. *'Das Problem der judischen Sittenlehre. Eine Kritik von Lazarus' Ethik des Judenthums* *MGWJ* 43 (1899) 385-400, 433-49.

COHEN J.J. *'The Sayings of the Fathers", its Commentaries and Translations'. KS* 40 (1964-5) 104- 117; 277-85.

COHEN, S.J. D. *'Patriarchs and Scholars'. PAAJR* 48 (1981) 57-85.

COHEN, S.J.D. *'Parallel Tradition in Josephus and Rabbinic Literature', PWCJS 9* (1986).

COHEN, S. J. D. *'The Significance of Yavneh. Pharisees, Rabbis and the End of Sectarianism'. HU-CA* 55 (1984) 27.

COHEN, Shaye J. D., *From the Maccabees to the Mishnah*, Westminster John Knox Press, Londra 2006.

COHEN, Shaye J. D., "*The Rabbi in Second Centurty Jewish Society*", *The Cambridge History of Judaism III,* (ed. W. Horbury- W.D. Davies- John Sturdy), Cambridge University Press, Cambridge 2008, XXIX. Bölüm, ss. 922-990.

COHEN, J. D. (ed.) *The Synoptic Problem in Rabbinic Literature*, Providence: Brown University Press, 2000.

COHEN, Y. *'Eduyot al kiyum mitswot şeviit bi-yemei Beit Şeni', Admonit, Kovets,* 98-116.

COHEN, Y. *'The Time and Cause of the Transferal of the Patriarchate to Tiberias'. Zion* 39 (1974) 114-22 (İbranice).

COOGAN, M. D. *'Patterns in Jewish Personal Names in the Babylonian Diaspora'. JSJ* 4 (1973) 183-91.

COOGAN, M. D. '*Life in the Diaspora; Jews at Nippur in the Fifth Century BC. BA* 37 (1974) 6-12.

COOK, Michael: *"The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam"*, Arabica, LXIV no. 4, s. 437-530, Leiden, Ekim 1997.

COOK M., '*Anan and Islam: The Origins of Karaite Scripturalism', Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 9: 1987, ss. 161-182.

CORONEL, N. *Commentaries quinque (Hamisha kuntrasim).* Vienna 1864.

COŞKUN, Selçuk, *"Yetişkin Eğitimi Bağlamında Hz. Peygamber'in Kadınları Eğitim Siyaseti", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, sayı: 26, ss. 75-93.

COVER, Robert. "*Nomos and Narrative" in Narrative, Violence and the Law: the Essays of Robert Cover,* ed. M. Minow ve diğ., Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992, 95-172.

Ç

ÇAKAN, İsmail Lütfi, *Hadis Usûlü*, İFAV, İstanbul 2010. (23. Baskı)

ÇAKAN, İsmail Lütfi, *Hadis Öğrenimi: Tarihî ve Güncel Boyut*, İFAV, İstanbul 2011.

ÇELİK, Mehmet- TOPRAK, Mehmet Sait, *Süryanca Dilbilgisi*, Atılım Üniversitesi Yayınları, Ankara 2011.

ÇİFTÇİ, Adil, *Fazlur Rahman İle İslam'ı Yeniden Düşünmek*, Kitâbiyât, Ankara 2000.

ÇİFTÇİ, Adil, *Nasıl Bir Sosyal Bilim: Temel Sorunlar ve Yaklaşımlar*, Kitâbiyat, Ankara 2003.

ÇİFTÇİ, Adil, *Bilgi Sosyolojisi ve İslam Araştırmaları: Bir Sosyal Bilimler Felsefesi Çalışması*, Ankara Okulu, Ankara 2009.

D

DAICHES, S. "*The Jews in Babylonia in the Time of Ezra and Nehemiah according to Babylonian Inscriptions'. JCP 2* (1910) 1-36.

DALMAN, G.H. *Aramdisch-neuhebraisches Handwdrterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch* (1922) 2nd. improved ed. Gottingen 1938, Yeni baskı Hildesheim 1967.

DAN, Joseph. *Ancient Jewish Mysticism*, Tel Aviv: Ministry of Defense, 1989.

DAN, Y. *The Leadership of the Jewish Community in Eretz Israel in the Fifth and Sixth Centuries'. PWCJS* 8 (1982) 23-7.

DAN, Y.: *Hayei ha-ir be-Erets Yisrael be-şilhei ha-tekufa ha-atika.* Jerusalem 1984.

DAN: "*Theophany of the Prince of the Torah*" (İbranice), *Jerusalem Studies in Jewish Folklore* 13-14 (1992), 127-158.

DAN: *On Sanctity: Religion, Ethics and Mysticism in Judaism and Other Religions* (İbranice), Jerusalem: Magnes, 1997.

DANBY, H. *The Mishnah.* Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes. Oxford 1933.

DANBY, Herbert: *The Mishnah: Transleted from the Hebrew with introduction and brief explanatory Notes*, Oxford University Press, New York 1933.

ED-DÂNÎ, Ebû 'Amr Osman b. Sa'îd, *el-Muhkem fi Nakti'l-Mesâhif* [المحكم في نقط المصاحف], (thk. İzzet Hasan), Dâru'l-Fikri'l-Muâsır (Beyrut) ve Dâru'l-Fikr (Dımaşk), II. Baskı 1997.

DAREKUTNÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî (ö. 385/995): *Sünen* (thk. Abdullah Haşim Yemanî el-Medenî) Beyrut ty.

DAUBE, David. "*The Civil Law of the Mishnah: The Arrangement of the Three Gates*", *The Collec-*

ted Works of David Daube I: Talmudic Law, ed. C. M. Carmichael; Berkeley: University of California Press, 1992, 257-304.

DAVIDSON, I., ASSAF, S.-JOEL, B.I. (eds.) *Siddur R. Saadya Gaon.* IV. Baskı: Yeruşalayım 1978.

DAVIDSON, Israel. *Solomon ben Yeruhim: The Book of the Wars of the Lord* (İbranice), New York: Jewish Theological Seminary of America, 1934.

DAVILA, James. *Descenders to the Chariot: The People behind the Hekhalot literature,* Leiden: Brill, 2001.

DAYHAN, Ahmet Tahir, *Hadislerde Tashîf ve Tahrîf,* DEÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir 2005.

DEBEVOISE, N. *Political History of Parthia.* Chicago 1938.

DERE, Ali, "*Rivâyet Malzemesinde Toplumsal Değişimin İzleri*", *İslâmiyât,* 1/2, (1998), ss. 11-37

DERENBOURG, J. '*Les sections et les traites de la Mischnah*'. *REJ* 3 (1881) 205-10.

DEUTSCH, Gotthard G., *The Theory of Oral Tradition,* The Bloch Publishing and Printing Company, Cincinnati, trz.

DIMITROVSKY, H. Z. *S'ridei Bavli. Spanish Incunabula Fragments of the Babylonian Talmud.* New York 1978

DINARY, Y. '*The Impurity Customs of the Menstruate Woman*'. *Tarbiz* 49 (1979-80) 306-10 (İbranice).

DİNARY, Yedidya. "*The Attitude to the Talmudic 'şinuya' in the Rabbinical Literature*", *Bar Ilan,* 12, (1974), 108-117.

DISHON, D. *Tarbut ha-mahloket be-Yisrael.* Tel Aviv 1984.

DOĞANAY, Süleyman, "*Hadislerde Metin ve Muhteva Tahlilinin Tarihî Boyutu*", *Hadis Tetkikleri Dergisi,* V/1, 2007.

DÖNMEZ, Mustafa, "*el-Ehâdîsu't-Tıbbiye beyne'l-Vahyi'l-İlâhî ve't-Tıbbi't-Tecrîbî*" [الأحاديث الطبية بين الوحي الإلهي والطب التجريبي], *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları (Journal of Islamic Research),* Yıl: 2, Sayı: 3, Mayıs 2009, ss. 165-178.

DUNNER, J. H. *Die Theorien über Wesen und Ursprung der Tosephta kritisch dargestellt.* Amsterdam 1874.

DUNNER, Joseph Hirsch. *Ḥiduşei ha-rişad* (4 Cilt); Jerusalem: Mosad Ha-Rav, 1981-1999.

DURANTI, A., *Linguistic Anthropology,* Cambridge University Press, 1997.

DURKHEIM, Emile, *Dinî Hayatın İlkel Biçimleri,* (çev. Fuat Aydın), Ataç Yayınları, İstanbul, Mayıs 2005.

EBELING, E. *AUS dem Leben der*
1914.
EBÜ'L-BEKÂ, Salih b. el-Hüseyin
(thk. Mahmûd Abdu
Münevvere Merkezi'l-Ba
EBÛ DÂVÛD, Süleymân b. Eş'as
EBÛ GUDDE, Abdülfettah: *el-Is*
'inde'l-Muslimîn, Mekteb
EBÛ ŞEHBE, Muhammed, *Difâ'*
EBÛ ZEHV, Muhammed: *el-*
Nebeviyyeti, Matbaatü Mil
ELBAUM, J. '*Models of Storytel*
ss.71-77.
ELBAUM, J. '*Şişa inyenei laşon b*
ELBOGEN, I.-HEINEMANN, J.
ELBOGEN, I. *Die judische Gotte*
1931) Yeni baskı Hildes
ELIOR, Rachel. *The Three Tem*
Oxford: Littman Librar
ELITZUR, Yoel. " מדה in *Mishn*
Studies in Hebrew, Aran
ed. A. Maman ve diğ.;
ELMAN, Yaakov. "*The Babylon*
Battei Midrash, ed. I. E
2006), 31-55 .
ELMAN. "*Middle Persian Cult*
Shaping of Rabbinic Leg
Fonrobert and M.S. Jaf
ELMAN. "*Orality and the Reda*
99.
ELMAN. "*The World of the 'S*
Bavli," [*Creation and C*

E

EBELING, E. *AUS dem Leben der judischen Exulanten in Babylonien. Babylonische Quellen.* Berlin 1914.

EBÜ'L-BEKÂ, Salih b. el-Hüseyin el-Caferî el-Hâşimî, *Tahcîl men ḥarrefe't-Tevrat ve'l-İncil I-II,* (thk. Mahmûd Abdurrahman Kadeh), el-Câmiatü'l-İslâmiyye bi'l-Medineti'l-Münevvere Merkezi'l-Bahsi'l-İlmi, Mektebetü'l-Ubeykan, Medine/ Riyad 1998/1419.

EBÛ DÂVÛD, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî (ö.275/ 888): *Sünen*, I-IV, İstanbul 1992.

EBÛ GUDDE, Abdülfettah: *el-İsnâd mine'd-Dîn ve Safhatun Müşrikatun min Târîhi Semâ'i'l-Hadis 'inde'l-Muslimîn*, Mektebetü Matbû'ât'il-İslâmiyye, Haleb 1996.

EBÛ ŞEHBE, Muhammed, *Difâ' 'ani's-Sünne* [دفاع عن السنة], Mektebetü's-Sünne, Kâhire 1409.

EBÛ ZEHV, Muhammed: *el-Hadis ve'l-Muhaddisûn. 'İnâyetü'l-Ümmeti'l-İslâmiyeti bi's-Sünneti'n-Nebeviyyeti*, Matbaatü Mihr, Mısır 1958.

ELBAUM, J. *'Models of Storytelling and Speech in Stories about the Sages'. PWCJS* 7,3 (1981), ss.71-77.

ELBAUM, J. *'Şişa inyenei laşon bi-mekorot Hazal'. Sinai* 86 (1980) 174-80.

ELBOGEN, I.-HEINEMANN, J. *Ha-tefilla be-Yisrael be-hitpathuta ha-historit,* Tel Aviv 1972.

ELBOGEN, I. *Die judische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* (3rd ed. Frankfurt/M 1931) Yeni baskı Hildesheim 1967.

ELIOR, Rachel. *The Three Temples: On the Emergence of Jewish Mysticism* (Çev. D. Louvish; Oxford: Littman Library, 2004.

ELITZUR, Yoel. " מדה in *Mishnaic Hebrew and the Last Passage in Tractate Avoth"* [*Şa'arei Laşon: Studies in Hebrew, Aramaic, and Jewish Languages Presented to Moshe Bar-Asher* içinde], ed. A. Maman ve diğ.; 3 Cilt; Jerusalem: Bialik Institute, 2007), 2.19-30.

ELMAN, Yaakov. "*The Babylonian Yeshivot in the Amoraic and post-Amoraic Era", Yeshivot and Battei Midrash,* ed. I. Etkes; Jerusalem: Zalman Şazar Center; Ben Zion Dinur Center, 2006), 31-55 .

ELMAN. "*Middle Persian Culture and Babylonian Sages: Accommodation and Resistance in the Shaping of Rabbinic Legal Tradition,*" *The Cambridge Companion to the Talmud* (ed. C.E. Fonrobert and M.S. Jaffee); Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 165-197.

ELMAN. "*Orality and the Redaction of the Babylonian Talmud," Oral Tradition* 14.1 (1999), 52-99.

ELMAN. "*The World of the 'Sabboraim': Cultural Aspects of Post-Redactional Additions to the Bavli,*" [*Creation and Composition: The Contribution of the Bavli Redactors (Stammaim) to*

the Aggada içinde], (ed. J.L. Rubenstein; Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 383-416.

ELON, Menachem, "*Minhag*", *EJd²*, XIV, ss. 265-278.

ELON, M. *Jewish Law. History, Sources, Principles* 1-3. Jerusalem 1973.

EMANUEL, Simha. *"New Responsa of R. Hai Ga'on"*, *Tarbiz* 69 (2000), 105-126.

EMİROĞLU, İbrahim. *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, Asa Kitabevi, İstanbul 1999.

ENELOWE, H. G. (ed.) *Sefer menotat ha-maor:* Le-R. Yisrael al-Nakawa. 1-4. New York 1924-34

EPHRAT, Daphna-YAAKOV Elman, "*Orality and the Institutionalization of Tradition: the Growth of the Geonic Yeshiva and the Islamic Madrasa*", *Transmitting Jewish Traditions: Orality, Textuality, and Cultural Diffusion*, eds. Yaakov Elman-Israel Gershoni, Yale University Press: New Haven-London 2000, s. 107-137.

EPHRATI, Jacob. *The Sevoraic Period and Its Literature*, Petah Tikva: Agudath Bnai Aşer, 1973.

EFRRATI, E. *The Savoraic Period and Its Literature.* Petah Tikwa 1973.

EPSTEIN, A. *Mi-kadmoniot ha-Yehudim.* 2nd ed. Jerusalem 1957.

EPSTEIN, I. (ed.) *The Babylonian Talmud.* Translated into English. 1-18. London 1935-52.

EPSTEIN, J. N., (יעקב נחום לוי אפשטין); Ezra Zion Melamed (עזרא ציון מלמד), *Mevo'ot le-sifrut ha-Amora'im: Bavli ,vi-Yeruşalmi* [מבואות לספרות האמוראים : בבלי וירושלמי], Yeruşalayım: Hotsa'at sefarim 'al şem Y.L, Magnes 1962.

EPSTEIN, J.N. *'The Lore of Erets Yisrael. A: Tereifot de-Erets Yisrael. B: Maasim li-benei Erets Yisrael*. *Tarbiz* 2 (1932-3) 308-27 (İbranice).

EPSTEIN, J. N. *A Grammar of Babylonian Aramaic* (ed. by E. Z. Melammed) Jerusalem 1960.

EPSTEIN, J. N. *'Amru Hahamim', Studies in Memory of A. Gulak and S. Klein.* Jerusalem 1942, 252-61 (İbranice).

EPSTEIN, J. N. *Der gaonaische Kommentar zur Ordnung Tohoroth. Eine kritische Einleitung zu dem R. Hai zugeschriebenen Kommentar* (Tez) Berlin 1915.

EPSTEIN, J. N. *Introduction to Amoraitic Literature. Babylonian Talmud and Yerushalmi.* Ed. by E. Z. Melamed. Jerusalem 1962 (İbranice).

EPSTEIN, J. N. *Introduction to Tannaitic Literature. Mishna, Tosephta and Halakhic Midrashim.* Ed. by E. Z. Melamed. Jerusalem 1957 (İbranice).

EPSTEIN, J. N. *'Maasim li-bne Erez Israel* (Palestinian Halachic Practice)'. *Tarbiz* 1/2 (1930) 33-42 (İbranice).

EPSTEIN, Jacob. *Introduction to Amoraitic Literature: Babylonian Talmud and Yerushalmi*, Jerusalem: Magnes, 1962.

EPSTEIN, Jacob, *Introduction to the Mishnaic Text* (İbranice), 2 Cilt, Jerusalem: Magnes, 2000.

EPSTEIN, Jacob Nahum. *Mavo le-Nusah ha-Mişna.* I-II. Yeruşalayim 1948: Magnes Press.

EPSTEIN, J.N. *Mevo'ot le-Sifrut ha-*

ERBAŞ, Muammer, *"Sünnet Kur'â.*
Sayı: 2, Güz 2007, s. 111-

ERDEM, Mehmet, "*Ehl-i Sünnet F*
na Eleştirel Bir Bakış", *Din*
73-106.

ERDER, Yoram, *"Early Karaite C*
the Torah", Proceedings
(1994), American Acader

ERDER, Y. '*The Karaite Sadducee*.

ERTÜRK, Mustafa, *Sünnet'in Gü*
Sünnet İhdâsı, İlahiyat, Ar

ERUL, Bünyamin, *Sahâbenin Sün.*

ERUL, Bünyamin, *Sünnet Kavram*

ERUL, Bünyamin, *Hadislerin Dili.*
Türkiye Diyanet Vakfı Ya

ERUL, Bünyamin, *"Tasarrufâtu*
Tasarrufları)" *AÜİFD*, X

ERUL, Bünyamin, "*Hz. Peygamb*
ve Tenkidi", *İslâmiyat*, Ci

EL-EŞ'ARÎ, Ebû'l-Hasan Ali
(thk.Muhammed Muh
1950.

ETS-HAYIM, Yehonatan, *Sugy*
2000.

EVEN-ŞOŞAN, Avraham, *ha-M*
mada'it veha-meduberet
I-VII, Yeruşalayim, 196

EZEKIEL [Yehezekial], Yosef,
Their Explanations in
Rabbinical Literature :
[על פה ודברי רבותינו ז"ל
and Vernacular Press

EPSTEIN, J.N. *Mevo'ot le-Sifrut ha-Tannaim*, Magnes Press, Yeruşalayim 1957.

ERBAŞ, Muammer, *"Sünnet Kur'ân'a Kâdîdir" Sözünün Teorik ve Pratik Değeri"*, *Marife*, Yıl: 7, Sayı: 2, Güz 2007, s. 111-139.

ERDEM, Mehmet, "*Ehl-i Sünnet Fıkıh Mezheplerinin Hadis ve Rey Ekolü Olarak Sınıflandırılmasına Eleştirel Bir Bakış*", *Dini Araştırmalar, Ehl-i Sünnet Özel Sayısı*, Cilt VIII, Sayı: 24. ss. 73-106.

ERDER, Yoram, *"Early Karaite Conceptions about Commandments Given before the Revelation of the Torah"*, Proceedings of the American Academy for Jewish Research, Sayı: 60 (1994), American Academy for Jewish Research, ss. 101-140.

ERDER, Y. '*The Karaite Sadducee Dilemma*', *Israel Oriental Studies*, 1994, 14, ss. 195-226.

ERTÜRK, Mustafa, *Sünnet'in Güncelleştirilmesine Doğru, Nebevi Sünnetin Evrensel Dinamizmi: Sünnet İhdâsı*, İlahiyat, Ankara 2005.

ERUL, Bünyamin, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 1999.

ERUL, Bünyamin, *Sünnet Kavramı ve Sakaleyn Rivâyetleri Üzerine*, Ankara 2007.

ERUL, Bünyamin, *Hadislerin Dili: İlk Hadis Belgesi Hemmâm'ın Sahîfesi* [*Tertip, Terceme, Yorum-*], Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, Ocak 2009.

ERUL, Bünyamin, *"Tasarrufâtu'r-Ruvâti fi Mutûni'l-Merviyyât* (*Rivâyet Metinlerinde Râvîlerin Tasarrufları*)" *AÜİFD*, XLII, (2001), 173-212.

ERUL, Bünyamin, "*Hz. Peygamber'e Kur'ân Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivâyetlerin Tahlîl ve Tenkidi*", *İslâmiyat*, Cilt: 1, Sayı: 1, Ankara, Ocak-Mart 1998, ss. 55-72.

EL-EŞ'ARÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil: *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi'l-Musallîn*, I (thk.Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Mektebetü'n-Nahdeti'l-Mısriyye, Kâhire 1950.

ETS-HAYIM, Yehonatan, *Sugyot muhlafot be-masehet neziqin* (İbranice), Lod: Haberman, 2000.

EVEN-ŞOŞAN, Avraham, *ha-Milon ha-Hadaş; otsar şalem şel ha-laşon ha-'Ivrit ha-sifrutit, ha-mada'it veha-meduberet, nivim va-amarot 'Ivriyim va-Aramiyim, munahim benle'umiyim*, I-VII, Yeruşalayim, 1966-1970.

EZEKIEL [Yehezekial], Yosef, *Kethoneth Yoseph: a Hand-Book of Hebrew Abbreviations, With Their Explanations in Hebrew and English, for the Use of Students of the Oral Law and Rabbinical Literature* : [יוסף יחזקאל, כתנת יוסף: אסיפת ראשי תיבות עם פרושיהם בלשון הקודש ובלשון אנגליש לתשוקת התלמידים העוסקים בתורה שבעל פה ודברי רבותינו ז"ל], Anglo-Jewish and Vernacular Press Publication, Bombay 1887-5647.

F

FARSİ, Moşe ve diğ. *Tora: Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara [Bereşit, Şemot, Vayikra, Bamidbar, Devarim],* Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul 2002-2009.

FAYDA, Mustafa, *"Aişe", DİA,* İstanbul 1989, s. 201-204.

FAZLUR RAHMAN: *Târih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu* (trc. Salih Akdemir), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1995.

FAZLUR RAHMAN, *Islamic Methodology in History,* Islamic Research Intitute, İslamabad-Pakistan 1995.

FAZLUR RAHMAN, *İslam,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000.

FAZLUR RAHMAN, *Islam* (second edition), University of Chicago Press, Chicago-London 2002.

FEINTUCH, I.Z. '*The Mishna of the Ms. Leiden in the Palestinian Talmud*. *Tarbiz* 45 (1975-6) 178-212.

FEINTUCH, I.Z. *'Versions and Traditions in the Talmud'. Bar Ilan* 23 (1985) 109-27.

FELDBLUM, M. S. 'Prof. Abr. Weiss-His Approach and Contribution to Talmudic Scholarship', in *Abr. Weiss Jubilee Vol.* New York 1964.

FELDMAN, L. *'The Identity of Pollio the Pharisee in Josephus'. JQR* 49 (1958-9) 53-62.

FESEVÎ, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Sûfyân: *Kitâb'ül-Ma'rife ve't-Târih,* I-III (thk. Halîl el-Mansûr), Dâr'ül-Kütûb'il-Ilmiye, Beyrut 1419/1999.

FINE, Steven, *Sacred Realm: The Emergence of the Synagogue in the Ancient World,* New York: Oxford University Press,1996.

FINKELSTEIN, L. *'On the Phraseology of the Tannaim'. Tarbiz* 20 (1950-1) 96-9 (İbranice).

FINKELSTEIN, L. *'The Halakhot Applied to Jerusalem', Marx Jubilee Vol.,* İbranice Section 351-69.

FINKELSTEIN, L. *Akiba, Scholar, Saint and Martyr.* New York 1936.

FINKELSTEIN, L. '*An Ancient Tradition of the Sadducees and the Boethusians', Studies and Essays in Honor of A.A. Neuman* (ed. M. Ben-Horin *ve diğ.*) [Philadelphia] 1962, 622-39.

FINKELSTEIN, L. *'Introductory Study to Pirke Abot'. JBL* 57 (1938) 13-34.

FINKELSTEIN, L. *Mavo le-Masehtot Abot ve-Abot d'Rabbi Natan.* New York 1950.

FINKELSTEIN, L. *The Pharisees. The Sociological Background of Their Faith* 1-2. 3d ed. Philadephia 1962.

FISCHEL, H. A. *'The Uses of Sorites* (Climax, Gradation) in the Tannaitic Period'. *HUCA* 44

(1973).

FISHMAN, Talya, *"Guarding Oral Transmission: Within and Between Cultures", Oral Tradition,* 25/1 (2010): 41-56.

FIRÛZÂBÂDÎ, Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb: *el-Kâmûsü'l-Muhît* (Mütercim 'Âsım Efendi Tercümesi), I-IV, İstanbul 1304-1305.

FLUSSER, D. *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzahler Jesus* 1. *Das Wesen der Gleichnisse.* Bern -Frankfurt/M.Las Vegas 1981.

FLUSSER, D. *'Matthew xvii and the Dead Sea Sect'. Tarbiz* 31 (1961-2) 150-6.

FLUSSER, D. *'Pharisaer, Sadduzaer und Essener im Pescher Nachum',* K. E. Grozinger (ed.) *Qumran* (Wege der Forschung 140) Darmstadt 1981, 121-66 (*Memorial Vol.,* 133-68).

FLUSSER, D. *'The Essene Doctrine of Hypostasis and Rabbi Meir'. Immanuel* 14 (1982) 47-57.

FONROBERT, Charlotte Elisheva ↔ JAFFE, Martin S.

FRAENKEL, J. *'Hermeneutic Problems in the Study of the Aggadic Narrative'. Tarbiz* 47 (1977-8) 139- 72 (Ibranice).

FRAENKEL, J. *'Remarkable Phenomena in the Text-History of the Aggadic Stories'. PWCJS* 7,3 (1981) 45-69 (Ibranice).

FRANK, Yitzhak, *Grammar for Gemara: An Introduction to Babylonian Aramaic,* Ariel United Institutes, Yeruşalayim 5755-1975.

FRANKEL, Z. *Darkei ha-Mişna. Hodegetica in Mischnam librosque cum ea conjunctos* (Leipzig 1859) Yeni baskı Tel Aviv 1959 (Ibranice).

FRANKEL, Z. *Mavo ha-Yeruşalmi.* Breslau 1870, Yeni baskı Jerusalem 1967.

FRANKEL, Z. *'Zum Traktat Abot'. MGWJ* (1858) 419-30.

FREIDMAN, S.Y. '*The Manuscripts of the Babylonian Talmud: A Typology Based upon Orthography and Linguistics Features',* M. Bar-Asher (ed.), *Studies in Hebrew and Jewish Languages: Presented to Shelomo Morag.* (Jerusalem1996), 163–90.

FRIEDMAN, S. *'Two Early "Unknown" Editions of the Mishna'. JQR* 65 (1974-5) 115-21.

FRIEDMANN [İş-Şalom], M. *Pseudo-Seder Eliahu Zuta (Dereh Erets und Pirki R. Eliezer)* (Vienna 1904). Yeni baskı: *Seder Eliyahu Rabba and Seder Eliyahu Zuta.* Jerusalem 1960.

FRIED, Haya Rachel Greenberg, *Education in the Bible, The Talmud and The Prayer Book,* (Doktora tezi), Stanford University, Haziran 1981.

FRIEDLÄNDER, M.: *The Jewish Religion,* Kegan Paul, Trench, Trubner &Co. Ltd, Londra 1891.

FRIEDMAN, M. A. *'Şeney ketaim mi-Sefer ha-Maasim li-beney Erets Yisrael'. Sinai* 74 (1974) 14-

36.

FRIEDMAN, Richard Elliott, *Who Wrote the Bible?*, HarperSan Francisco, HarperCollins Publishers, New York 1989.

FRIEDMAN, Richard Elliott, *Kitab-ı Mukaddesi Kim Yazdı?* (Çev. Muhammet Tarakçı), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005.

FRIEDMAN,Şamma. "*Ha-baraitot ba-talmud ha-bavli ve-yaḥasan le-maqbiloteihen şeba-tosefta,*" [*Atara L'haim: Studies in the Talmud and Medieval Rabbinic Literature in Honor of Professor Haim Zalman Dimitrovsky* içinde], ed.D.Boyarin ve diğ.; Jerusalem, Magnes 2000, 163-201.

FRIEDMAN, Şamma, "*The Transformations of* עולם," [*Sa'arei Laşon: Studies in Hebrew, Aramaic, and Jewish Languages Presented to Moshe Bar-Asher* içinde], ed.A.Maman ve diğ.; 3 Cilt; Jerusalem: Bialik Institute, 2007), 2.272-285.

FRIEDMAN, Şamma. "*Uncovering Literary Dependencies in the Talmudic Corpus,*" [*The Synoptic Problem in Rabbinic Literature* içinde],(ed. S.J.D. Cohen; BJS 326; Providence: Brown University Press 2000), 35–57.

FRIEDMAN, Şamma. "*Yevamot X*"="*A Critical Study of Yevamot X with a Methodological Introduction*", [*Texts and Studies: Analecta Judaica I* içinde] (İbranice), ed. H. Z. Dimitrovsky, New York: Jewish Theological Seminary of America, 1977, 275-441.

FRIEDMAN, Şamma. *BM VI= TB Bava Metsia VI: Critical Edition with Comprehensive Commentary: Text* (İbranice), New York and Jerusalem: Jewish Theological Seminary, 1996.

FRIEDMAN, Şamma: "*On the Formation of Textual Variation in the Bavli*" (İbranice), *Sidra* 7, 67-102.

FRIEDMAN, Şamma: *TB Bava Metsia VI: Critical Edition with Comprehensive Commentary Commentary* (İbranice), New York and Jerusalem: Jewish Theological Seminary, 1990

FUKS, A. '*Aspects of the Jewish Revolt in A.D. 115-117*'. *JRS* 51 (1961) 98-104.

G

GACEK, Adam: *Arabic Manuscript Tradition: A Glossary of Technical Terms and Bibliography*. Brill, Leiden 2001.

GADAMER, Hans-Georg, *Truth and Method*, çev. J. Weinsheimer and D. G. Marshall; London: Continuum, 2004.

GAFNI, I. '*The Status of Eretz Israel in Reality and in Jewish Consciousness following the Bar Kokhba Uprising*', Oppenheimer-Rappaport, *Bar Kokhva Revolt*, 224-32 (İbranice).

GAFNI, I. '*A Survey of Historical Research on Talmudic Babylonia*'. *NWUJS* 21 (1982) 5-17.

GAFNI, I *Babylonian Jewry*
ranice).
GAFNI, I. '*Nestorian Litera*
(1981-2) 567-76.
GAFNI, I. '*Reinterment in t*
The Jerusalem Cath
GAFNI, I. *The Babylonian*
Jewish Community
GAFNI, I. 'The Jews of Bab
in the Hellenistic-Ro
GAFNI, I. *Yeşiva u-Metiv*
GAFNI, Isaiah. *Babylonian*
salem: Historical
GAFNI. *Land, Center and*
GAFNI. *The Jews of Babyl*
ter, 1990.
GANDZ, S. '*The Dawn o*
(1939) 261-522.
GARTNER, Y. '*The Influe*
riod'. *Bar-Ilan* 20
GAUDEL, J. M.-R. Casp
Yaklaşımı", çevire
7, s. 131-167.
GEIGER, A. *Kovets maa*
GEIGER, Abraham, *Juda*
ce'ye tercüme: M
GEIGER, Joseph. "*On the*
GERHARDSSON, Birger
Rabbinic Judaism
lishing, 1961, y
GESENIUS, Wilhelm,
Cowley), Dover
GIL, M. *Erets Yisrael ba-*

GAFNI, I. *Babylonian Jewry and its Institutions in the Period of the Talmud.* Jerusalem 1976 (İbranice).

GAFNI, I. *'Nestorian Literature as a Source for the History of the Babylonian Yeshivot'. Tarbiz* 51 (1981-2) 567-76.

GAFNI, I. *'Reinterment in the Land of Israel: Notes on the Origin and Development of the Custom'. The Jerusalem Cathedra* 1 (1981) 96-104.

GAFNI, I. *The Babylonian Yeshiva. Internal Structure: Spiritual and Social Functions within the Jewish Community in the Amoraic Period* (Hebrew University) Jerusalem 1978.

GAFNI, I. 'The Jews of Babylonia and the Parthian Empire', M. Stern - Z. Baras (eds.) *The Diaspora in the Hellenistic-Roman World* (Historia shel am Yisrael) [Jerusalem] 1983, 152-157.

GAFNI, I. *'Yeşiva u-Metivta'. Zion* 43 (1978) 12-37.

GAFNI, Isaiah. *Babylonian Jewry and Its Institutions in the Period of the Talmud* (İbranice), Jerusalem: Historical Society of Israel; Zalman Shazar Centre, 1975.

GAFNI. *Land, Center and Diaspora* (Sheffield Academic Press, 1997.

GAFNI. *The Jews of Babylonia in the Talmudic Era* (İbranice), Jerusalem: Zalman Shazar Center, 1990.

GANDZ, S. *'The Dawn of Literature; Prolegomena to a History of Unwritten Literature', Osiris* 7 (1939) 261-522.

GARTNER, Y. *'The Influence of the Mourners of Zion on Tis'ah Be-Av Customs in the Geonic Period'. Bar-Ilan* 20-21 (1983) 128-44.

GAUDEL, J. M.-R. Caspar, "*Kitab-ı Mukaddes'in Tahrifi Konusunda Klasik İslami Kaynakların Yaklaşımı*", çeviren: Ali Erbaş, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sayı: 7, s. 131-167.

GEIGER, A. *Kovets maamarim.* Ed. by S. A. Posnanski. Warsaw 1914 (İbranice).

GEIGER, Abraham, *Judaism & Its History*, Cilt I, Thalmessinger & Chan (Almanca'dan İngilizce'ye tercüme: Maurice Mayer), Londra 1866.

GEIGER, Joseph. "*On the History of the Term* אפיקורוס ", *Tarbiz* 42 (1973), 499-500.

GERHARDSSON, Birger. *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity.* Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing, 1961, yeni bas. 1998.

GESENIUS, Wilhelm, *Gesenius' Hebrew Grammar*, (ed.-genişleten: E. Kautzsch; çev. A.E. Cowley), Dover Publications, Amerika 2006.

GIL, M. *Erets Yisrael ba-tekufa ha-Muslimit ha-rişona.* Tel Aviv 1983.

GINZBERG, L. *'Derek Erez Rabba/Zuta', JE* 4, 526-529.

GINZBERG, L. *On Jewish Law and Lore* (collected papers) Philadephia 1955, Yeni baskı New York 1977.

GINZBERG, L. *A Commentary on the Palestinian Talmud* 1-4. New York 1941-61.

GINZBERG, L. *Al halakha we-aggada* (toplu yazılar) Jerusalem 1960.

GINZBERG, L. *An Unknown Jewish Sect.* New York 1976.

GINZBERG, L. *Jubilee Volume on the Occasion of His 70th Birthday* 1-2. New York 1945-6.

GINZBERG, L. *'Tamid', Journal of Jewish Lore and Philosophy* 1 (1919) (H.T. *Al halakha we-aggada,* 41-65).

GINZBERG, L. *The Legends of the Jews* 1-6. Philadelphia 1909-28; 7.cilt (1938) index by B. Cohen.

GILAT, Yitzhak. "*Ben şeloş 'esre le-mitzvot*?" [*Talmudic Studies I* içinde] ed. Y.Sussmann and D. Rosenthal: Jerusalem: Magnes, 1990, 39-53.

GILAT. "*The Thirty-Nine Classes of Work Forbidden on the Sabbath*" (İbranice), *Tarbiz* 33 (1960).

GINZBERG, Louis. *A Commentary on the Palestinian Talmud I* (İbranice), New York: Ktav, 1971.

GINZBERG, Louis. *A Commentary on the Palestinian Talmud IV* , düzenleme ve ed.D.Halivni; New York: Jewish Theological Seminary, 1961.

GINZBERG, Louis. *Geonica I, New* York: Jewish Theological Seminary, 1909.

GINZBERG, Louis. *Yerushalmi Fragments from the Genizah,* New York: Jewish Theological Seminary, 1909, Yeniden baskı: Hildesheim: Georg Olms, 1970.

GOITEIN, Şlomo Dov, *Yahudiler ve Araplar Çağlar Boyu İlişkileri*, trc. Nuh Arslantaş-Emine Buket Sağlam, İstanbul 2004.

GOLDBERG, ABR. *Commentary to the Mishna Shabbat. Critically Edited and Provided With Introduction, Commentary and Notes.* Jerusalem 1976.

GOLDBERG, Abr. *'Palestinian Law in Babylonian Tradition, as Revealed in a Study of Perek 'Arvei Pesahim".* *Tarbiz* 33 (1963-4) 337-48 (İbranice).

GOLDBERG, Abr. *'Purpose and Method in R. Judah ha-Nasi's Composition of the Mishna'. Tarbiz* 28 (1958-9) 260-9 (İbranice).

GOLDBERG, Abr. *'Rabbi Zeira and Babylonian Custom in Palestine'. Tarbiz* 36 (1966-7) 319-41 (İbranice).

GOLDBERG, Abr. *The Sources and Development of the Sugya in the Babylonian Talmud. Tarbiz* 32 (1962-3) 145-9 (İbranice).

GOLDBERG, Abr. *'All base themselves upon the Teachings of Rabbi Aqiva'. Tarbiz* 38 (1968-9) 231-54.

GOLDBERG, Abr. *'Tannaitic Teachers of Rabbi's Generation Who appear in the Mishna', PWCJS* 6 (1977) 83-94.

GOLDBERG, Abr. *The Mishna Treatise Eruvin.* Critically Edited and Provided with Introduction, Commentary and Notes. Jerusalem 1986 (İbranice).

GOLDBERG, Abr. *The Mishnah Treatise Ohaloth.* Critically Edited with Commentary. Jerusalem 1955 (İbranice).

GOLDBERG, Abr. *'Tosefta to the Treatise Tamid', B. de Vries Memorial Volume,* 18-42 (İbranice).

GOLDBERG, Abraham. *Tosefta Bava Kamma: A Structural and Analytic Commentary,* Jerusalem: Magnes, 2001.

GOLDENBERG, Robert. *"Is 'The Talmud' a Document?"* [*The Synoptic Problem in Rabbinic Literature* içinde] (ed. S.J.D. Cohen; Providence: Brown Judaic Studies, 2000), 3-12.

GOLDIN, J. *'Reflections on the Tractate Aboth de R'Nathan'. PAAJR A6-1* (1979-80) 59-65.

GOLDIN, J. *'The First Chapter of Abot de Rabbi Nathan',* in *M. M. Kaplan Jubilee Vol.* New York 1953.

GOLDIN, J. *'The First Pair* (Yose ben Yoezer and Yose ben Yohanan), or, The Home of a Pharisee'. *AJSR 5* (1980) 41-62.

GOLDIN, J. *'Toward a Profile of the Tanna, Aqiba ben Joseph'. JAOS* 96 (1976) 38-56.

GOLDIN, J. *'Two Versions of Abot De Rabbi Nathan'. HUCA* 19 (1945-6) 97-120.

GOLDIN, J. *'A Philosophical Session in a Tannaite Academy'. Tradition* 21 (1965) 1-21.

GOLDIN, J. *'Maşehu al Beth Midraşo şel Rabban Yohanan b. Zakkai', H. A. Wolfson Jubilee Vol.* 3. Jerusalem 1965, 69-92.

GOLDIN, J. *'The End of Ecclesiastes: Literal Exegesis and its Transformation',* A. Altmann (ed.) *Biblical Motifs.* Cambridge MA 1966, 135-8.

GOLDIN, J. *The Fathers According to Rabbi Nathan.* New Haven 1955.

GOLDIN, J. *The Living Talmud.* Chicago 1957.

GOLDIN, J. *'The Third Chapter of Abot De Rabbi Nathan'.HTR* 58 (1965)365-86.

GOLDIN, J. *'The Three Pillars of Simeon the Righteous'. PAAJR* 27 (1958) 43-58.

GOLDSCHMIDT, D. *Mahzor la-yamim ha-noraim* 1-2. Jerusalem 1970.

GOLDSTEIN, Jonathan A., *I Maccabees: A New Translation with Introduction and Commentary, The Anchor Bible,* Doubleday & Company Inc. Garden City, New York 1976.

GOLDZIHER, Ignaz: *Muslim Studies* (Muhammedanische Studien) I-II (Almanca'dan İngilizce'ye trc. C. R. Barber ve S. M. Stern), George Allen & Unwin Şirketi, Londra 1967.

GOLDZIHER Ignaz. "*Disputes Over the Status of Ḥadīth* in Islam." (Terc. Gwendolyn Goldb-

loom), *Hadith: Origins and Developments*. Ed. Harald Motzki. Aldershot/Burlington 2004, VT: Ashgate Variorum. ss. 55-66.

GOODBLATT, D. *'Towards the Rehabilitation of Talmudic History'*, B.M. Bokser (ed.) *History of Judaism: The Next Ten Years*. 1980.

GOODBLATT, D. *Rabbinic Instruction in Sasanian Babylonia*. Leiden 1975.

GOODBLATT, D. *'The Babylonian Talmud'*, *ANRW* II/19.2, 257-336.

GOODBLATT, D. *'The Origins of Roman Recognition of the Palestinian Patriarchate'*, *Rappaport Studies* 4, 89-102.

GOODBLATT, D. *'The Story of the Plot against R. Simeon b. Gamaliel II'*. *Zion* 49 (1984) 349-74 (İbranice).

GOODBLATT, David. *"The History of the Babylonian Academies," [The Cambridge History of Judaism IV: The Late Roman-Rabbinic Period* içinde] ed.S.T.Katz; Cambridge: Cambridge University Press, 2006,821-839.

GOODENOUGH, Erwin R.–GOODHART, Howard, *The Politics of Philo of Judaeus: Practice and Theory with a General Bibliography of Philo*, New Haven Yale University Press, Amerika 1938.

GOODY, Jack, *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi* (çev. Koray Değirmenci), Dost Kitâbevi, Ankara, Nisan 2001.

GÖKKIR, Necmeddin, *"Kur'ân-ı Kerim Açısından İlahi Kitapların Tahrîfi Meselesi"*, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2, İstanbul 2000, ss. 221-256.

GÖRMEZ, Mehmet , *"Fıkhü'l-Hadis"*, *TDV.İA.*, XII, 547-549, İstanbul 1995.

GÖRMEZ, Mehmet: *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, TDV Yayınları, Ankara 2000.

GRAETZ, Heinrich (1817-1891), *History of the Jews*, I-VI, The Jewish Publication Society of America: Philadelphia 1891.

GRAY, Alyssa. *A Talmud in Exile: The Influence of Yerushalmi Avodah Zarah on the Formation of Bavli Avodah Zarah,* Providence: Brown Judaic Studies, 2005.

GREEN, W. S. *' "What's in a Name" The Problematic of Rabbinic Biography'*, *Approaches to Ancient Judaism*. Missoula 1978, 77-96.

GREEN, W. S. *'Palestinian Holy Men: Charismatic Leadership and Rabbinic Tradition'*, ANRW II/19.2, 619-47.

GREENFIELD, Jonas C. "*rtyn*" = " רטין" (İng.), [*Joshua Finkel Festschrift* içinde], ed. S.B.Hoenig ve L.D.Stitskin; New York: Yeshiva University Press, 1974, 63-69.

GRINTZ, Y. [J.] M. *Sefer Yehudith*. Jerusalem 1957 (İbranice).

GROSSFELD, B. *A Bibliography of Targum Literature* 1-2. New York 1972-77.

GRUBER, M. I., *The Mishnah as Oral Torah: A Reconsideration, Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, 15, 1984.

GRUENWALD, Ithamar. *Apocalyptic Literature and Merkavah Mysticism,* Leiden: Brill, 1980.

GRUENWALD. "*New Passages from Hekhalot literature*", *Tarbiz* 38 (1969), 354-372.

GUESNON, A. *Talmud et Machzor.* Paris 1904.

GULAK, A. *Toledot ha-mişpat be-Yisrael bi-tekufat ha-Talmud. Ha-hiuv we-şiavudav.* Jerusalem 1939.

GULAK, A. *Yesodei ha-mişpat ha-ivri* 1-4 (Berlin 1922) Yeni baskı Tel Aviv 1967.

GULAK, A. *Le-heker toledot ha-mişpat ha-ivri* 1. *Dinei karkaot.* Jerusalem 1929.

GUTTMANN, A. *Das redaktionelle und sachliche Verhaltnis zwischen Mischna und Tosefta.* Breslau 1928.

GUTTMANN, A. *'The Patriarch Judah* I'. *HUCA* 25 (1954) 239-61.

GUTTMANN, J. *The Synagogue. Studies in Origins, Archaeology and Architecture.* New York 1975.

GUTTMANN, J. *'The Origin of the Synagogue: The Current State of Research'. Archaologischer Anzeiger* 87 (1972) 36 vr.

GUTTMANN, M. *Mafteah ha-Talmud* [Clavis Talmudi] 1-4. Csongrad-Budapest 1906-30.

GUTTMANN, M. *Zur Einleitung in die Halacha.* Budapest 1913.

GÜNDAY, Dündar, *Arşiv Belgelerinde Siyakat Yazısı Özellikleri ve Divan Rakamları,* Türk Tarih Kurumu, (2. Baskı), Ankara 1989.

GÜNDÜZ, Şinasi, "*Kur'ân Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi? Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından Torah Kıssaları*", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, sayı: 10, s. ss. 49-88.

GÜNDÜZ, Şinasi, *"Ehli Kitabın Kimliği Sorunu ve Ebû Hanife ile Çağdaşlarının "kitâb" Terimi Merkezli Yaklaşımları", İslâmî Araştırmalar*, 2002, cilt: XV, sayı: 1-2 [*Ebû Hanîfe Özel Sayısı*], ss. 241-245.

GÜNER, Osman, "*Tarihsel Süreçte Sünnetin Bağlayıcılığı Olgusuna Buhârî'nin Fıkhu'l-Hadisi Özelinde Bir Bakış*", *Marife*, Yıl: 4, Sayı:1, Bahar 2004, Konya Mayıs 2004 (s. 29–48).

GÜRKAN, Salime Leyla: *The Jews as a Chosen People-Tradition and transformation*, Routledge, New York, 2009.

GÜRKAN, *Yahudilik*, İSAM Yayınları, İstanbul Mart 2010.

GÜRKAN, "*Talmud*", *TDV. İslam Ansiklopedisi*, Cilt 39, s. Ankara 2011.

GÜRLER, Kadir, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, Emin Yayınları, I. baskı, Bursa, 2007.

GÜRLER, Kadir (Hazırlayan), "*Kadınların Okuyup Yazması Meselesi: "Lâ Tu'allimu'n-Nisâ'e hattan:* لا تعلموا النساء خطا *Hadisinin Râvisine Cevap*", HÜİFD, Cilt: 5, Sayı: 10, 2006/2, ss 165-172.

H

HÂKİM EN-NÎSÂBÛRÎ, Ebû 'Abdullah Muhammed b.'Abdullah (ö.405/ 1015): *el-Müstedrek 'ala's-Sahihayn*, I-IV, Beyrut trz.

HAKOHEN, M. *'Massekhet Avot ba-Halakha'. Sinai* 50 (1962) 133-51

HAKOHEN, M. *'Perek mi-Masehet Yirat Het', Sinai, sefer yovel le-tsiun hofaat kerah ha-40 sel "Sinai"*. Ed. by Y. L. Maimon. Jerusalem 1958, 418-38

HALBERTAL, Moşe. *People of the Book: Canon, Meaning, and Authority* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997.

HALBERTAL. *Values in Interpretation* (İbranice), Jerusalem: Magnes, 1998.

HALEVA, Rav Naftali: *Pirke Avot: Bilgelerimizin Öğretileri*, (yay. Yönetmeni: Ester Asa), Gözlem Gazetecilik Basın be Yayın A.Ş., İstanbul 2004 (Elul 5764).

HALEVİ, Aharon, *Sefer ha-Hinuh*, Yeruşalayim, Eşkol 5716.

HALEVY, Isaac. *Dorot ha-rişonim*, Frankfurt, Jüdische Literarische Gesellschaft, 1906.

HALEVY, I. *Dorot ha-Rişonim* 1-3 (5 vols.; Frankfurt/M 1897-1918) Yeni baskı Jerusalem 1967.

HALİVNİ, D . W. *Midrash, Mishna and Gemara*. Cambridge MA 1986.

HALİVNİ. *MM BB = Sources and Traditions: A Source Critical Commentary on the Talmud: Tractate Baba Bathra*, Jerusalem: Magnes, 2007.

HALİVNİ, David. "*Aspects of the Formation of the Talmud*" [*Creation and Composition* içinde] (ed J. Rubenstein; Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 339–360.

HALİVNİ. "*Reflections on Classical Jewish Hermeneutics*," *PAAJR* 62 (1996) 19-127.

HALİVNİ. *Midrash, Mishnah and Gemara: The Jewish Predilection for Justified Law*, Cambridge, Harvard University Press, 1986.

HALİVNİ. *MM 'Er. Pes. Sources and Traditions: A Source Critical Commentary on the Talmud Tractates Erubin and Pesahim*, Jerusalem: Jewish Theological Seminary, 1982.

HALİVNİ. *MM BM = Sources and Traditions: A Source Critical Commentary on the Talmud: Tractate Baba Metzia*, Jerusalem: Magnes, 2003.

HALİVNİ. *MM BQ = Sources and Traditions: A Source Critical Commentary on the Talmud: Trac-*

tate Baba Kama, Jerusalem: Magnes, 1993.

HALIVNI. *MM Mo'ed = Sources and Traditions: Seder Mo'ed: From Yoma to Hagigah* (Ibranice), Jerusalem: Jewish Theological Seminary, 1974.

HALIVNI. *Peşat and Deraş: Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*, New York: Oxford University Press, 1991.

HALKIN, Abraham S., *"Controversies in the Samaritan Masa'il Al-Khilaf", Proceedings of the American Academy for Jewish Research, Sayı: 46/47, Jubilee Volume* (1928-29/1978-79) [Part 1] (1979-1980), ss. 281-306.

HALLAQ, Wael b. *"The Authenticity of Prophetic Ḥadīth: A Pseudo-Problem" Studia Islamica*, No. 89 (1999), ss. 75-90 (makalenin Türkçe çevirisi için bkz. *"Nebevî Hadisin Sıhhati: Yapay Bir Problem"*, (çev. Hüseyin Hansu), *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006/1, Cilt:5, Sayı:9, ss. 137-151.

HALLAQ, Wael b. *"Sünni Fıkhî Kıyasında Analojik Olmayan Kanıtlar"* [*"Non-Anological Arguments in Sunni Juridical Qıyas", Arabica*, 36, (1989), Leiden, ss. 286-306] (çev. Bilal Aybakan), *İlam Araştırma Dergisi*, Cilt:3, sayı: 2, (Temmuz-Aralık1998), ss. 167-181.

HALPERIN, David. *Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1988.

HAMÎDULLAH, Muhammed (ö.2002): *Muhtasar Hadis Târihi ve Hemmâm b. Münebbih'in Sahîfesi* (trc. Kemal Kuşçu), İstanbul 1967.

HAMÎDULLAH, Muhammed: *el-Vesâiku's-Siyasiyye li Ahdi'n-Nebevî ve'l-Halîfeti'r-Râşide*, Beyrut 1985.

HAMÎDULLAH: *"Hazreti Peygamber Devrinde Hadisin Tedvîni"*, AÜİFD, IV, sayı: 3-4, Ankara 1957.

HAMPEL, I. *Megillat Taanit* (Tez) Tel Aviv 1976 (İbranice).

HANSU, Hüseyin, *Mutezile ve Hadis*, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2004.

HARRISON, Roland Kenneth, *Introduction to the Old Testament*, William B. Eerdmans Publishing Company, Amerika, 1985.

HASANOV, Eldar, *"Metın Tahrîfi Bağlamında İbn Hazm'ın Tevrat'ı Eleştiri Metodu Üzerine", Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, sayı: 35/2, ss. 113-132.

HATCH, E. REDPATH, H. A. *A Concordance to the Septuagint and Other Greek Versions of the Old Testament Including the Apocryphal Books* 1-2, suppl. Oxford 1897-1906.

HATÎB EL-BAGDÂDÎ, *el-Kifâye fî 'İlm'ir-Rivâye* (thk. Ebû 'Abdullah es-Sevrekî-İbrâhîm Hamdî el-Medenî), Mektebet'ül-İlmiyye, Medîne trz.

HATÎB EL-BAĞDÂDÎ: *el-Cami li'Ahlaki'r-Râvî ve Âdâbi's-Sâmi'* *I-II*, (M. Accâc el-Hatîb) Mües-
sesetü'r-Risâle, Beyrut 1994.

HATÎB EL-BAĞDÂDÎ: Ebû Bekir Ahmed b. 'Ali (ö. 463/1071): *Târîhu Bağdâd*, I-XIV, Mısır
1349/1931.

HATÎB EL-BAĞDÂDÎ: *Muvazzihu Evhâm'il-Cem' ve't-Tefrîk*, I-II (thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî
Dâr'ül-Marife, Beyrut 1407.

HATÎB EL-BAĞDÂDÎ: *Şerefü Ashâb'il-Hadis* (thk. M. Said Hatiboğlu), Ankara 1991 (2. bask.)

HATÎB EL-BAĞDÂDÎ: *Takyîdü'l-'İlm* (thk. Yûsuf el-'Iş), Dâr'ül-Va'y, Haleb 1394/1975.

HATİBOĞLU, Mehmed Said, *Hz. Peygamber ve Kur'ân Dışı Vahiy*, Otto Yayınları, Ankara 2009

HATİBOĞLU, Mehmed Said, *Kültürel Mirasımızı Tenkid Zarureti*, Otto Yayınları, Ankara 2009

HATİBOĞLU, İbrahim, *Hadis Usûlü Kaynaklarına Göre Hadis Öğrenim ve Öğretim Âdâbı*, Marmara
Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (basılmamış yüksek lisans tezi), danışman:
M.Yaşar Kandemir, İstanbul 1991.

HAUPTMAN, Judith. *Development of the Talmudic Sugya: Relationship Between Tannaitic and
Amoraic Sourc*, Lanham: University Press of America, 1988.

HAYES, Christine. *"Displaced self-perceptions: the deployment of 'mînîm' and Romans in b. San-
hedrin 90b-91a," Religious and Ethnic Communities in Later Roman Palestine* (ed.H.Lapin:
Bethesda: University Press of Maryland, 1998, 249-289.

HAYES: *Gentile Impurities and Jewish Identities*, Oxford: Oxford University Press, 2002.

HAYMAN, Aharon, *Sefer Toldot Tannaim u-Amoraim*, I-II, Londra 1910 :[אה׳ היימאן, ספר
תולדות תנאים ואמוראים, חלק ב,].

HEINEMANN, J. *Prayer in the Period of the Tannaim and Amoraim* (İbranice 1966) English
revised edition. Berlin 1976.

HEINEMANN, J. *'Early Halakhah in the Palestinian Targumim'. JJS* 25 (1974) 114-22.

HEINEMANN J.*PETUCHOWSKI*, J. *Literature of the Synagogue.* New York 1975.

HELFGOTT, Benjamin W., *The Doctrine of Election in Tannaitic Literature*, King's Crown Press,
Columbia University, New York 1954.

HENGEL, M. *RUTER*, H. P. *SCHAFER*, P. (eds.) *Ubersetzung des Talmud Yerushalmi* I-(Vol.I:
Der Jerusalemer Talmud in deutscher Ubersetzung. Berakhoth) Tubingen 1975.

HERFORD, R. T. *PirkeAboth. The Ethics of the Talmud: Sayings of the Fathers* (1945) 3rd ed.
New York 1962.

HERMAN, Goeffrey. *"Ha-kohanim be-bavel bi-tequfat ha-talmud"*, Master's Thesis, Hebrew
University, 1998.

HERMAN, Luc- Bart Vervaeck. *Handbook of Narrative Analysis*, Lincoln: University of Nebras-

ka Press, 2005.

HERR, M. D. *'Persecutions and Ma*

HERR, M. D. *'The Problem of War*

HERR, M. D. *'Continuum in the Ch*

HERR, M. D. *'Who were the Boeth*

HESCHEL, A.J., *Torah min ha-*
1962-1965.

HESZER, Catharine. *"The Slave*
(ed.J.Rubenstein, TSAJ 1

HIDIR, Özcan, *İsrâiliyyât-Hadis*
sitesi Sosyal Bilimler En
İstanbul 2000.

HIDIR, Özcan: *Yahudi Kültürü v*

HIGGER, M. 'Massekhet Avot v

HIGGER, M. *Massekhet Sofrim.*

HIGGER, M. *Massekhtot Kalla.*

HIGGER, M. *Additions to the Mi*

HIGGER, M.*Massekhtot ketanot*

HIGGER, M.*Massekhtot Zeirot.*

HIGGER, M. *Otsar ha-Baraitot*

HIGGER, M. *'Perek Kinyan Tor*

HIGGER, M. *Seven Minor Trea*

HIGGER, M. *The Treatise Sema*

HIGGER, M. *The Treatises Dere*

HIGGER, M. *'Yarhi's Commenta*

HILDESHEIMER, E. *Sefer hal*
instruxit) 1-2 Jerusale

HIGGER, Michael. *Masekhet S*

HIGGER. *Masekhtot ze'irot*, Ne

HIMMELFARB, Martha. *A Kin*
hia: University of Penn

HIMMELFARB. *"Heavenly Asce*
ture," HUCA 59 (1988)

ka Press, 2005.

HERR, M. D. *'Persecutions and Martyrdom in Hadrian's Days'*, *Scripta* 23 (1972) 85-125.

HERR, M. D. *'The Problem of War on the Sabbath'*. *Tarbiz* 30 (1960-1)240-56.

HERR, M. D. *'Continuum in the Chain of Torah Transmission'*. *Zion* 44 (1979) 43-56 (İbranice).

HERR, M. D . *'Who were the Boethusians'*, *PWCJS* 7 (1981) Vol. 3, 1-20.

HESCHEL, A.J., *Torah min ha-Şamayim be-Aspaklaryah şel ha-Dorot*, I-II, Defus Shontsin, 1962-1965.

HESZER, Catharine. *"The Slave of a Scholar is Like a Scholar"* , *Creation and Composition* (ed.J.Rubenstein, TSAJ 114; Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 181–200.

HIDIR, Özcan, *İsrâiliyyât-Hadis İlişkisi* (*Hadis-Yahudî Kültürü Tartışmaları*), (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi), danışman: İsmail L. Çakan, İstanbul 2000.

HIDIR, Özcan: *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, İnsan Yayınları, (II. Baskı), İstanbul 2010.

HIGGER, M. 'Massekhet Avot we-Kinyan Tora'. *Horev* 7 (1943) 110-31.

HIGGER, M. *Massekhet Sofrim.* New York 1937 .

HIGGER, M. *Massekhtot Kalla.* New York 1936.

HIGGER, M. *Additions to the Minor Treatises. Hosafot le-Massekhtot Zeirot.* Jerusalem 1935.

HIGGER, M.*Massekhtot ketanot', Otsar ha-Hayim* 11 (1935) 92-6; 165-72.

HIGGER, M.*Massekhtot Zeirot.* (New York 1929), Yeni baskı Jerusalem 1970.

HIGGER, M. *Otsar ha-Baraitot* 1-10. New York 1930-50.

HIGGER, M. *'Perek Kinyan Tora'. Horev* 2 (1935-6) 284-96.

HIGGER, M. *Seven Minor Treatises.* New York 1930.

HIGGER, M. *The Treatise Semachot.* New York 1931.

HIGGER, M. *The Treatises Derek Erez.* New York 1935.

HIGGER, M. *'Yarhi's Commentary on Kallah Rabbati*. *JQR* 24 (1933-4) 331-48.

HILDESHEIMER, E. *Sefer halakhot gedolot* (Ad fidem codicum edidit; prolegomenis et notis instruxit) 1-2. Jerusalem 1971-80.

HIGGER, Michael. *Masekhet Sofrim,* New York: De-be Rabanan, 1937.

HIGGER. *Masekhtot ze'irot,* New York: Bloch 1929.

HIMMELFARB, Martha. *A Kingdom of Priests: Ancestry and Merit in Ancient Judaism,* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006.

HIMMELFARB.*"Heavenly Ascent and the Relationship of the Apocalypses and the Hekhalot Literature,"* *HUCA* 59 (1988), 73-100.

HIRSCHFELD, Hartwig, "*Early Karaite Critics of the Mishnah*", *The Jewish Quarterly Review, New Series*, Vol. 8, No. 2 (Ekim 1917), University of Pennsylvania Press, ss. 157-188

HOFFMANN, D. *Die erste Mischna und die Controversen der Tannaim.* Berlin 1882. H.T. *Ha-Mişna ha-rişona* (Berlin 1913) Yeni baskı Jerusalem 1967. E.T. *The First Mishna*, New York 1977.

HOFFMANN, D. SAMMTER, A. (eds.) *Mischnajoth. Die sechs Ordnungen der Mischna* 1-6 (Berlin- Wiesbaden 1887-1933) Yeni baskı Basel 1968.

HOOKE, S. H., *Some Parallels with the Gilgamesh Story, Folklore*, Vol. 45, No.3 (Eylül, 1934), Taylor & Francis, Ltd. s.s.195-211.

HOROWITZ, H. M. *Iggeret petuha.* Beth Talmud Suppl. 1 (1881).

HOROWITZ, H. M. *Uralte Tosefta's (Borajta's)* 2-3. Frankfurt/M 1890.

HOROWITZ, H. M. *Beth Eked ha-Aggadot* 1. Frankfurt/M 1881.

HOROVITZ, Josef, "*The Antiquity and Origin of the Isnad*" (çev.Gwendolyn Goldbloom), *Hadith* (ed.Harald Motzki), Great Britain 2004, s.151–158.

HOROVITZ, Josef, "*Further on the Origin of the Isnad*" (çev.Gwendolyn Goldbloom), *Hadith* (ed.Harald Motzki), Great Britain 2004, ss.159–161.

HOROWITZ, S. H. (ed.) *Mahzor Vitry. Le-R. Simha, ehad mi-talmidei Raşi*, Jerusalem 1963.

HOWE, Kenneth Ross: *Closing Methodological Divides,* Kluwer Academic Publishers, Secaucus, NJ, USA 2003.

HOYLAND, Robert G., *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, The Darwin Press, Princeton, (Studies in Late Antiquity And Early Islam:13)New Jersey 1997.

HUEMER, Michael (Editor): *Epistemology: Contemporary Readings*, Florence, Routledge 2002.

HUMPHREYS, R. Stephen, *İslâm Tarihi Metodolojisi*, trc. Murtaza Bedir-Fuat Aydın, İstanbul 2004.

HUTTENMEISTER, F.G. '*Synagogue and Beth Ha-Midrash and Their Relationship*'. *Cathedra* 18 (1981) 38-44.

HYMAN, A. *Toledot Tannaim we-Amoraim* 1-3 (1910), Jerusalem 1964.

I

ITR, Nureddîn: *Menhec'ün-Nakd fî 'Ulûm'il-Hadis,* Dımaşk 1981.

İ

İBN 'ASÂKİR, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasan İbn Hibetullah: *Târihu Medîneti Dımaşk* (thk. Muhibuddin Ebî Sa'îd Ömer b. Ğarâme el-'Umerî), Dâr'ül-Fikr, Beyrut 1995. (CD).

IBIK, Hasan, *İstanbul'un Fethi Hadisi -Hadis İlmi Açısından ve Tarihî Perspektiften Bir Değerlendirme,* İlâhiyât Yay., Ankara 2004.

İBN AZZÛZ, Muhammed, *Cuhûdu'l-Mer'eti'd-Dımaşkıyye fî Rivâyeti'l-Hadîsi'ş-Şerîf*, Şam 2003.

İBN DAUD, Avraham (1110-1180), ספר הקבלה לר' אברהם אבן דאוד הלוי (*Sefer ha-Kabala*) [*Sefer ha-Qabbalah: The Book of Tradition] [Rivâyet Kitabı*], haz. ve notlarla İng. trc. Gerson D. Cohen, Philadelphia 1967/5728.

İBN EBÎ DÂVUD, Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif* I-V, (thk. Muhibbu'd-dîn 'Abdu's-Sûbhân Vâiz), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, II. Baskı, Beyrut 2002.

İBN EBÎ HÂTİM, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris (ö. 327/938): *'İlel'ül-Hadis,* I-II (thk. Muhibb'üd-Dîn el-Hatîb), Dâr'ül-Ma'rife, Beyrut 1405.

İBN EBÎ ŞEYBE, Ebûbekir 'Abdullah b. Muhammed (ö. 235/849): *Musannaf,* I-VII, Mektebet'ür-Rüşd, Riyâd 1409.

İBN HACER, Şihâbeddîn Ahmed b. 'Ali el-'Askalânî: *Tehzîbü't-Tehzîb,* I-XIV, Dâr'ül-Fikr, Beyrut 1984 (ilk baskı).

İBN HACER, *Nüzhetü'n-Nazar fî Tavzîhi Nuhbetü'l-Fiker,* (thk. Abdullah b. Dayfullah er-Rahîlî), Silsiletü Dirâsât fî'l-Menhec:9, Riyad 1422H.

İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelusî (ö. 456/1063): *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal,* I-IV, Bağdâd, trz.

İBN HIBBÂN, *Sahîh* I-XVIII, (thk.Şu'ayb Arnavud), Müesseset'üs-Risâle, Beyrut 1993.

İBN HIBBÂN, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Ebû Hâtim et-Temîmî el-Büstî (ö.354/965): *es-Sikât*, I-IX (thk. es-Seyyid Şerefüddîn Ahmed), Dâr'ül-Fikr, yy. 1975.

İBN KUTEYBE, Muhammed b. Muslim, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadis* (*Hadis Müdâfaası*, Trc.M.Hayri Kırbaşoğlu), Kayıhan Yayınları (2. Baskı), İstanbul 1989.

İBN MÂCE, Ebû 'Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (ö. 273/886) : *Sünen*, I-II, İstanbul 1992.

İBN MANZÛR, Ebû'l-Fazl Cemâleddîn Muhammed b. Mükrim el-Ifrîkî el-Mısrî: *Lisân'ül-'Arab,* I-XV, , Dâru Sadr, Beyrut 1990.

İBN NEDÎM, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-Varrâq el-Bağdâdî el-Mu'tezilî, *el-Fihrist,* (thk. İbrahim Ramazan), Dâru'l-Marife, Beyrut 1997.

İBN SA'D, Muhammed b. Sa'd (ö.230/845): *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, I-VIII, Beyrut 1380/1960.

İBNÜ'L-ESÎR, Mecdüddîn Ebû's-Sa'âdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî (ö.606/1210): *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, I-V (thk.Tâhir Ahmed ez-Zâyî ve Mahmûd Muhammed et-Tannâhî), Dârü İhyâi Kütüb'il-'Arabiyye, Kâhire trz.

İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebû'l-Ferec Abdurrahman: *el-Hass 'alâ Hıfzi'l-'İlm ve Zikri Kibâri'l-Huffâz*, ve talik: Dr. Fu'âd Abdülmun'im, (2. baskı), İskenderiye 1993.

İMTİYAZ AHMED, *Delâ'ilü't-Tevsîki'l-Mübekkir li's-Sünne ve'l-Hadis* (nşr. Abdülmu'tî Emin Kal'acî), Kahire 1410/1990.

İZMİRLİ İsmail Hakkı, *Hadis Târîhi* (tenkitli neşir:İbrahim Hatiboğlu), Dârulhadis Yayınevi İstanbul 2002.

İZUTSU, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, (çev. Süleyman Ateş), İstanbul trz.

J

JACOBS, L. *'Are there Fictitious Baraitot in the Babylonian Talmud? HUCA* 42 (1971) 185-96.

JACOBS, L. *Studies in Talmudic Logic and Methodology* 1-2. London 1961.

JACOBS, L. *The Talmudic Argument*. Cambridge 1984.

JACOBS, Louis. "*The Talmudic Sugya as a Literary Unit,*" *Journal of Jewish Studies* 24 (1974), 119-126.

JACOBS, Louis. *Studies in Talmudic Logic and Methodology* (London and Portland: Vallentine Mitchell, 2006).

JAFFE, Martin S.-FONROBERT, ELISHEVA, Charlotte: *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, Cambridge University Press, USA 2007.

JAFFEE, "*Writing and Rabbinic Oral Tradition: On Mishnaic Narrative, Lists and Mnemonics*" *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 4:123-146, 1994.

JAFFEE, Martin S., "*A Rabbinic Ontology of the Written and Spoken Word: On Discipleship, Transformative Knowledge and the Living Texts of Oral Torah*", *Journal of the American Academy of Religion*, Sayı: 65, No. 3, (Güz, 1997), ss.525-549.

JAFFEE, Martin S.: *"How Much Orality in Oral Torah? New Perspectives on the Composition and Transmission of Early Rabbinic Literature."* *Şofar* 10:53-72, 1992.

JAFFEE, Martin. "*Orality"="What Difference Does the "Orality" of Rabbinic Writing Make for the Interpretation of Rabbinic Writings?"*, [*How Should Rabbinic Literature Be Read in the Modern World?* içinde], (ed. M. Kraus; Piscataway, NJ: Gorgias, 2006), 11-33.

JAFFEE, Martin. "*Rabbinic Authorship as a Collective Enterprise*", *The Cambridge Companion to the Talmud* ed. C.E. Fonrobert and M. S. Jaffee; Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 17-37.

JAFFEE, Martin. *Torah in the Mouth: Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism 200 BCE-400 CE*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

JANZEN, David, "*The 'Mission' of Ezra and the Persian-Period Temple Community*", *JBL* 119 [2000], ss. 619–643.

JASTROW, M. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and Midrashic Literature* 1-2. Philadelphia 1903 .

JASTROW, Marcus- Kaufmann Kohler, "Bet ha-Midrash", *JE*, III, 116-118.

THE JEWISH ENCYCLOPEDIA (a descriptive record of the history, religion, literature and customs of the Jewish people from the earliest times to the present day) eds. Cyrus Adler [ve diğ.], I-XI, New York : Funk & Wagnalls, 1901-1906.

JOHNSON, Paul, *Yahudi Tarihi* (çev.Filiz Orman), Pozitif Yayınları, İstanbul, t.y.

JOSEPHUS, Flavius, *Against Apion*, (çev.William Whiston), O'briens Book Cellar.

JOSEPHUS, Flavius, *The Jewish War*, (Çev.H.St.J. Thackeray) Cambridge, Mass. : Harvard University Press 1997.

JOSEPHUS, Flavius, *Jewish Antiquities*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1998.

JOSEPHUS Flavius, *The Wars of Jews*, III. Kitap, 3. Bölüm. (Josephus: The Complete Works), trc. William Whiston.

JUYNBOLL, G.H.A., *Oryantalistik Hadis Araştırmaları*, (çev. Mustafa Ertürk), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.

JUYNBOLL, G.H.A. "*The Date of The Great Fitna*", *Arabica*, XX, ss.142-159, 1973.

JUYNBOLL, G.H.A., *İsnad Analiz Yöntemleri*, (çev. Salih Özer), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005.

JUYNBOLL, G.H.A., *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, (çev. Salih Özer), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.

K

KADARI, Adiel. " '*Talmud Torah' in Seder Eliyahu: The Ideological Doctrine in its Socio-Historical Context*" (İbranice), *Daat* 50-52 (2003), 35-59.

KADUSHIN, Max. *Theology of Seder Eliahu*, New York: Bloch Pub. 1932.

KAGAN, Z. '*Divergent Tendencies and Their Literary Moulding in the Aggadah*'. *Scripta 22* (1971)

151-70.

KAHANA, K. (ed.) *Seder Tannaim we-Amoraim.* Frankfurt 1935.

KAHANA, T. *'Le-havanat ha-baraita al hilkhot Yerushalayim'. Beth Mikra* 21 (1976) 182-92.

KAHRAMAN, Hüseyin, *"Fıkhî Düşünce ve Mezhepleşme Sürecinin Hadis Metinlerine Etkisi", İslâmî Araştırmalar Dergisi,* 19/4, (2006), 583-597.

el-KALKAŞENDÎ, Ahmed b. Ali (ö. 821/1418), *Subhü'l-A'şâ fî Sınâati'l-İnşâ,* I-XV, nşr. Muhammed Hüseyin Şemseddîn, Beyrut 1987.

KALMIN, Richard. "*Genealogy and Polemics in Literature of Late Antiquity," Hebrew Union College Annual* (1996), 77–94.

KALMIN, Richard. *"The Formation and Character of the Babylonian Talmud," The Cambridge History of Judaism IV: The Late Roman-Rabbinic Period* (ed. S.T. Katz; Cambridge University Press, 2006), 840-876.

KALMIN, Richard. *Jewish Babylonia between Persia and Roman Palestine,* New York and Oxford Oxford University Press, 2006.

KALMIN, Richard. *The Redaction of the Babylonian Talmud: Amoraic or Saboraic?* Cincinnati. Hebrew Union College Press, 1989.

KALMIN, Richard. *The Sage in Jewish Society of Late Antiquity, New* York: Routledge, 1999.

KAMINKA, A. *Mehkarim be-Talmud.* Tel Aviv 1951.

KANDEMİR, Yaşar: *"Cüz", TDV. İslâm Ansiklopedisi,* VIII, İstanbul 1993.

KANDEMİR, Yaşar: *"Hatîb el-Bağdâdî", TDV. İslâm Ansiklopedisi,* XVI, İstanbul 1997.

KANDEMİR: *"Etrâf", TDV. İslâm Ansiklopedisi,* XI, İstanbul 1995.

KANDEMİR: *"Hadis", TDV. İslâm Ansiklopedisi,* XV, İstanbul 1997.

KANDEMİR: *"Hatîb el-Bağdâdî", TDV. İslâm Ansiklopedisi,* XVI, İstanbul 1997.

KANDEMİR: *"Kütüb-i Sitte", TDV. İslâm Ansiklopedisi,* XXVII.

KANDEMİR: *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları* (trc.), IFAV yayınları, İstanbul 1997 (6. baskı).

KAPLAN, J. *The Redaction of the Babylonian Talmud.* New York 1933, yeni baskı:. Jerusalem 1973.

KAPLAN, J., *The Redaction of the Babylonian Talmud,* New York, 1932-3.

KARA, Y. *Babylonian Aramaic in the Yemenite Manuscripts of the Talmud. Orthography, Phonology and Morphology of the Verb,* Jerusalem 1983.

KARAHAN, Abdullah, *Hadis Râvîlerinin Güvenilirliği* (Tespiti, İmkânı, Hadisin Sıhhatine Etkisi), Sır Yayıncılık, İstanbul 2005.

KARABULUT, Ali Rıza, *Tıbb-ı Nebevî Ansiklopedisi,* I-II, Mektebe yay. Ankara trz.

KARESH, Sara-HURVITZ, M.M., *Encyclopedia of Judaism,* Facts on File Pub., New York 2006.

KARMOLI, Eliyakim, *Şeva Mase*

KARSLI, İbrahim H., *Kutsal Ki*

ra 2010.

KARU, Baruḫ-A.M. ZILBERMA

milot be-'Ivrit, be-Angl

zani Matbaası, 1996 (

Hebrew, Aramaic, En

KASHER, M.M.-MANDELBAU

KASHER, M.M. *Torah Şelema*

lem 1961-81 (İbrani

KÂSIMÎ, Cemâlüddîn: *Kavâid*

KASOWSKI, H.Y. *Otsar leşon*

KASOWSKI [KASOVSKY], H

KASOWSKI [*Sifra-Torat Ko*

KASOWSKI, *Otsar ha-şemot*

lonico reperiuntur]

KASOWSKI, B. *Otsar leşon*

Ismael reperiuntur]

KASOWSKI, H.Y. KASOW

verborum quae in

KASTER, Robert, *"Notes o*

the American Philo

KATSH, A.I. *Ginze Mishn*

rary in Leningrad.

KATSH, A. I. *'Unpublishe*

rad'. JQR 61 (197

KATZ, K. *The Hebrew La*

lem 1977.

KAUFMANN, Francine-

içinde, derleme

KAUFMAN, Judah. *MG*

KAUFMANN, D. *Ginzei*

S. Scheiber (eds

KARMOLI, Eliyakim, *Şeva Masehtot Ketanot Yeruşalmiyot* [1853 ,שבע מסכתות קטנות ירושלמיות].

KARSLI, İbrahim H., *Kutsal Kitaplara Göre Din Adamı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010.

KARU, Baruh-A.M. ZILBERMAN: *Milon Şimuşi la-Talmud la-Midraş ve'la-Targum: 'im peruş ha-milot be-'Ivrit, be-Anglit uve-Tsarfatit 'im dugma'ot u-mar'e mekomot*, I-II,Tel-Aviv: Barazani Matbaası, 1996 (=Dictionnaire du Talmud, du Midrach et du Targoum Language: Hebrew, Aramaic, English and French).

KASHER, M.M.-MANDELBAUM, J.B. *Sarei ha-Elef.* 2nd ed. Jerusalem 1978.

KASHER, M.M. *Torah Şelemah. Talmudic-Midrashic Encyclopedia of the Pentateuch* 1-34. Jerusalem 1961-81 (İbranice).

KÂSIMÎ, Cemâlüddîn: *Kavâid'üt-Tahdîs*, Dâr'ül-Kütüb'il-İlmiye, Beyrut 1399 / 1978.

KASOWSKI, H.Y. *Otsar leşon ha-Tosefta* [Thesaurus Thosephtae] 1-6. Jerusalem 1933-61.

KASOWSKI [KASOVSKY], H. Y. *Otsar leşon ha-Mişna* 1-4. Jerusalem 1927.

KASOWSKI [*Sifra-Torat Kohanim*] 1-4. Jerusalem 1967-69.

KASOWSKI, *Otsar ha-şemot la-Talmud ha-Bavli* [Thesaurus nominum quae in Talmude Babylonico reperiuntur] 1-5. Jerusalem 1976-83.

KASOWSKI, B. *Otsar leşon ha-Tannaim* [Concordantiae verborum quae in Mechilta d'Rabbi Ismael reperiuntur] 1-4. Jerusalem 1965-66.

KASOWSKI, H.Y. KASOWSKI,B. *Otsar leşon ha-Talmud* [Thesaurus Talmudis. Concordantiae verborum quae in Talmude Babilonico reperiuntur] 1-41. Jerusalem 1954-82.

KASTER, Robert, *"Notes on 'Primary' and 'Secondary' Schools in Late Antiquity," Transactions of the American Philological Association* 113 (1983), 323-346.

KATSH, A.I. *Ginze Mishna. 159 Fragments from the Cairo Geniza in the Saltykov-Shchedrin Library in Leningrad... Jerusalem 1970 (İbranice).*

KATSH, A. I. *'Unpublished Geniza Fragments of Pirke Aboth in the Antonin Collections in Leningrad'. JQR* 61 (1970-1) 1-14.

KATZ, K. *The Hebrew Language Tradition of the Community of Djerba (Tunisia)* (HULTP) Jerusalem 1977.

KAUFMANN, Francine-Josy Eisenberg, "*Yahudi Kaynaklara Göre Yahudilik*", *Din Fenomeni* içinde, derleme ve çev. Mehmet Aydın, Konya 1995.

KAUFMAN, Judah. *MG = Midreşei geu'la*, Jerusalem: Bialik Institute, 1954.

KAUFMANN, D. *Ginzei Kaufmann. Geniza Publications in Memory of D. Kaufmann.* S. Lowinger-S. Scheiber (eds.) Budapest 1949.

KAUFMANN, Y. *Toledot ha-emuna ha-Yisraelit. Mi-yemei kedem ad sof Bait şeni* 1-8. Tel Av. 1937-56.

KAUFMANN, Y. *Jubilee Vol. Studies in Bible and Jewish Religion...* Ed. M. Haran. Jerusalem 1960

KAYA, Remzi, *Kur'ân'a Göre Ehl-i Kitap ve İslâm*, Yağmur Yayınları, İstanbul 2011

KELEŞ, Ahmet, *Sünnet: Yaşayan Hz. Muhammed*, Insan Yayınları, İstanbul 2003.

KELLNER, Menachem, *Maimonides on Judaism and the Jewish People*, State University of New York Pres, Amerika 1991.

KETTÂNÎ, *Hadis Literatürü* (trc. Yusuf Özbek), İz Yayıncılık, İstanbul 1994.

KETTÂNÎ, es-Seyyid eş-Şerîf Muhammed b. Ca'fer (ö.1345/1927): *er-Risâlet'ül-Müstatrafe li-Beyâni Meşhûri Kütüb'is-Sünnet'il-Müşerrafe*, Dâr'ül-Beşâir'il-İslâmiyye, Beyrut 1986.

KIMELMAN, R. *'Rabbi Yohanan and Origen on the Song of Songs: A Third Century Jewish-Christian Disputation'*. *HTR* 73 (1980) 567-95.

KIMELMAN, R. *'Birkat Ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Prayer in Late Antiquity'*, Sanders, *Self-Definition 2*, 228-32.

KIMELMAN, R. *'The Conflict between the Priestly Oligarchy and the Sages in the Talmudic Period'*. *Zion* 48 (1983) 135-48 (İbranice).

KIRBAŞOĞLU, Hayri: *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Kitâbiyât, Ankara 2002.

KIRBAŞOĞLU: *Hadis/Sünnet İlminin Yeniden İnşâsı", Hadisin Dünü Bugünü Yarını Sempozyumu*, Samsun 1993.

KIRBAŞOĞLU: *"Hadis İlminde Metodoloji Sorunu", Sünnetin Dindeki Yeri Sempozyumu*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1997.

KIRBAŞOĞLU: *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Kitâbiyât, Ankara 2002.

KIRBAŞOĞLU: *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu yayınları, Ankara 1999.

Kitâb-ı Mukaddes: *Eski ve Yeni Ahit*, İstanbul 1995.

KLEIN, H. *'Some Methods of Sebara'*. *JQR* 50 (1959-60) 341-63.

KLEIN, H. *'The Significance of the Technical Expression Ella Ey Ittemar Hakhi Ittemar'*. *Tarbiz* 31 (1960-1) 23-42 (İbranice).

KLEIN, H. *Collected Talmudic Scientific Writings of Hyman Klein*. Ed. ve giriş: Abr. Goldberg. Jerusalem 1979.

KLEIN, Hyman, *'Gemara Quotations in Sebara'*. *JQR* 43 (1952-3).

KLEIN, S. *Toledot ha-yişuv ha-Yehudi be-Erets Yisrael*. Tel Aviv 1946.

KLEIN, H. "*Gemara and Sebara,*" *Jewish Quarterly Review* 38 (1947), 67-91.

KLOTZ, M. *Der talmudische Tractat Ebel Rabbati*. Berlin 1890.

KOBLER, Franz, *Treasury of Jewish Letters: Letters from the Famous and the Humble*, vol. 1, New

York: Farrar, Straus-You

KOCA, Ferhat, *İslam Hukukund*

ları, İstanbul 1996.

KOÇKUZU, Ali Osman: *Hadis i*

KOÇYİĞİT, Talat: *Hadis Istılahla*

bet'il-Fiker), AÜİF yayınl

KOÇYİĞİT, Talat: *Hadis Târihi,*

KOÇYİĞİT, Talat: *Hadis Istılahla*

KOÇYİĞİT, Talat: *"Ignaz Gold*

sayı: XV, s. 43-55, An

KOÇYİĞİT, Talat: *"İslâm Hadi*

1961.

KOÇYİĞİT, Talat: *Hadis Istıla*

KOÇYİĞİT, Talat: *Hadis Târi*

KOÇYİĞİT, Talat: *Hadis Usûl*

KOHN, P. J. *Otsar ha-beurin*

KOHUT, A.(ed.) *Aruch com*

Vienna 1878-1937.

KOMLOSH, Y. E. *The Bible i*

EL-KONEVÎ, Nûh b. Musta

Nebevî, Beyazıt Dev

KOSOVSKY, M. *Concordan*

1979.

KRAMER, Samuel Noah-JA

eology, Vol. 53, No

KRAUSS, S. *'Le traite talm*

64.

KRAUSS, s. *Antoninus und*

KRAUSS, S. *Griechische u*

99) Yeni baskı W

KRETZMANN, Paul E.,

Talmudic Period, .

KROCHMAL,N. *More ne*

York: Farrar, Straus-Young,1953.

KOCA, Ferhat, *İslam Hukukunda Tahsis (Daraltıcı Yorum),* Türkiye Diyanet Vakfı ISAM Yayınları, İstanbul 1996.

KOÇKUZU, Ali Osman: *Hadis ilimleri ve Hadis Târihi,* Dergah Yayınları, İstanbul 1983.

KOÇYİĞİT, Talat: *Hadis Istılahları Hakkında Nuhbetu'l-Fiker Şerhi* (*Nüzhet'ün-Nazar fi Tavzîhi Nuhbeti'l-Fiker*), AÜİF yayınları, Ankara 1971.

KOÇYİĞİT, Talat: *Hadis Târihi,* TDV Yayınları, Ankara 2003.

KOÇYİĞİT, Talat: *Hadis Istılahları*, AÜİF yayınları, nu : 146, Ankara 1980.

KOÇYİĞİT, Talat: *"Ignaz Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi", AÜİFD,* sayı: XV, s. 43-55, Ankara 1967.

KOÇYİĞİT, Talat: *"İslâm Hadisinde İsnâd ve Hadis Râvîlerinin Cerhi", AÜİFD*, s. 47-57, Ankara 1961.

KOÇYİĞİT, Talat: *Hadis Istılahları*, AÜİF yayınları, nu : 146, Ankara 1980.

KOÇYİĞİT, Talat: *Hadis Târihi,* TDV Yayınları, Ankara 2003.

KOÇYİĞİT, Talat: *Hadis Usûlü,* AÜİF yayınları, nu: LXXII, Ankara 1967.

KOHN, P. J . *Otsar ha-beurim ve-ha-peruşim.* London 1952.

KOHUT, A.(ed.) *Aruch completum* 1-8; and *Additamenta ad Aruch Completum* (ed. S. Krauss). Vienna 1878-1937.

KOMLOSH, Y. E. *The Bible in the Light of the Aramaic Translations.* Tel Aviv 1973 (İbranice).

EL-KONEVÎ, Nûh b. Mustafa, *er-Risâle fi'l-Fark beyne'l-Hadisi'l-Kudsî ve'l-Kur'ân ve'l-Hadisi'n-Nebevî,* Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Böl., Nu: 1142/18 yazma.

KOSOVSKY, M. *Concordance to the Talmud Yerushalmi (Palestinian Talmud)* I-VI, Yeruşalayim 1979.

KRAMER, Samuel Noah-JACOBSEN, Thorkild, *Gilgamesh and Agga, American Journal of Archaeology,* Vol. 53, No.1 (Ocak-Mart,1949), Archaeological Institute of America, ss.1-18.

KRAUSS, S. *'Le traite talmudique "Derech Erec". REJ* 36 (1898) 27-46; 205-21; 37 (1898) 45-64.

KRAUSS, s. *Antoninus und Rabbi.* Vienna 1910.

KRAUSS, S. *Griechische und lateinische Lehnworter in Talmud, Midrasch und Targum* 1-2 (1898-99) Yeni baskı With additions by I. Low. Hildesheim 1964.

KRETZMANN, Paul E., *Education Among The Jews: From the Earliest Times to The End of The Talmudic Period, 500 A.D.,* Talmud Society Publishers, Boston, 1922.

KROCHMAL,N. *More nevukhei ha-zeman* (Lemberg 1851) ed. S. Rabidowitch. Berlin 1924.

KRUPP, M. *'Discussion of Three Text Editions of Mishnaic Geniza Fragments'*. *Immanuel* 7 (1977) 68-77.

KRUPP, M. *'The Relationship between MS Parma De Rossi 138 of the Mishna and MS Vatican 31 of the Sifra, Seder Eliyahu Rabba, and Zutta'*. *Tarbiz* 49 (1979-80) 194-6 (İbranice).

KURT, Ali Osman, *Babil Sürgünü Sonrası Ezra Önderliğinde Yahudiliğin Yeniden Yapılandırılması*, (Danışman: Prof. Dr. Baki Adam), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü/basılmamış doktora tezi, Ankara 2006.

KUTLUAY, Yaşar, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, Ankara 1965.

KUTSCHER, E.Y. *Laşon Hazal, Hebrew and Aramaic Studies*. Jerusalem 1977.

KUTSCHER, E.Y. *'Some Methodical Problems of the Lexicography of Mishnaic Hebrew and its Comparison with Biblical Hebrew'*. *Archive* 1 (Ramat-Gan 1972) 29-82.

KUTSCHER, E.Y. *A History of the Hebrew Language*. Jerusalem/Leiden 1982.

KUTSCHER, Eduard. *Hebrew and Aramaic Studies*, ed. Z. Ben-Hayyim ve diğ., Jerusalem: Magnes, 1977.

KUTSCHER, E.: *"Marginal Notes to the Article of Mrs. Japhet," Leşonenu* 31 (1967), 280-282.

KUYT, Annalies. *The "Descent" to the Chariot, Tübingen*: Mohr Siebeck, 1995.

KUZÂ'Î, Ebû 'Abdullah M. b. Selâme: *Müsnedü'ş-Şihâb*, Müesseset'ür-Risâle, Beyrut 1986.

KUZUDIŞLI, Ali, *Yahudi Kültürünün Hadislere Etkisi*, (DEÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi), danışman: Nezvat Aşık, İzmir 2004.

L

LAMPEL, Zvi → Maimonides, Moses.

LANCASTER, Irene, *Deconstructing the Bible: Abraham ibn Ezra's Introduction to the Torah*, RoutledgeCurzon, New York 2003.

LANDMAN, Leo, *"Some Aspects of Traditions Received from Moses at Sinai: Halakhah le-Mosheh mi-Sinai", The Jewish Quarterly Review, New Series*, Vol. 67, No. 2/3 (Oct., 1976 - Jan., 1977), ss. 111-128.

LASKER, Daniel J., *Karaism and Christian Hebraism: A New Document, Renaissance Quarterly*, The University of Chicago Press, Cilt. 59, Nu. 4 (Kış 2006), ss. 1089-1116.

LASKER, Daniel J., *"Rabbanism and Karaism: The Contest for Supremacy", Great Schism in Jewish History*, ed. Raphael Jospe-Stanley M. Wagner, Ktav Publishing House: New York 1981, s. 47-72.

LAUTERBACH, J. Z. *Rabbinic Essays*. Cincinnati 1951.

LAUTERBACH, J. Z. *Midrash and Mishnah.* New York 1916.

LAUTERBACH, Jacob Z., *"The Name of the Rabbinical Schools and Assemblies in Babylon", Hebrew Union College Jubilee Volume (1875-1925),* ed. D. Philipson et al. Cincinnati, 1925, s. 211-222.

LAZARUS-YAFEH, H., *"Some Differences Between Judaism and Islam", Religion,* XIV, 1984, ss. 175-191.

LEHNARDT, Andreas. *"The Samaritans (Kutim) in the Talmud Yerushalmi," The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture III* (ed. P. Schäfer; Tübingen: Mohr Siebeck, 2002) 139-160.

LEPPER, F. A. *Trajan's Parthian War.* London 1948.

LERNER, Myron Bialik. *"On the Beginnings of Liturgical Poetry: Midrashic and Talmudic Clarifications," Sidra* 9 (1993), 13-34.

LESZYNSKY, M. *Die Sadduzaer.* Berlin 1912.

LEVINAS, Emmanuel, *Dört Talmud Okuması 'Quatre Lectures Talmudiques'* (çev. Burak Şaman), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2011.

LEVINE, L.I., *'Rabbi Abbahu of Caesarea', Neusner, Christianity* 4, 56-76

LEVINE, L.I., *'The Period of Judah Ha-Nasi', Baras, Eretz Yisrael,* 94-118.

LEVINE, L.I. *The Rabbinic Class in Palestine during the Talmudic Period.* Jerusalem 1985.

LEVINGER, J. *Maimonides' Techniques of Codification.* Jerusalem 1965.

LEWIS, Bernard, *İslâm Dünyasında Yahudiler,* trc. Bahadır Sina Şener, Ankara 1996.

LEVY, B. Bary, *Fixing God's Torah The Accuracy of the Hebrew Bible Text in Jewish Law,* Oxford University Press, New York 2001.

LEVY, J. *Neuhebraisches und Chalddisches Worterbuch iXber die Talmudim und Midraschim* 1-4. Leipzig 1876-89.

LEWIN, B. M. *Otzar ha-Geonim. Thesaurus of the Geonic Responsa and Commentaries, Following the Order of the Talmudic Tractates* 1-13. Haifa- Jerusalem 1928-42.

LEWIN, B. M. (ed.) *Iggeret Rav Sherira Gaon. Nusah Sefarad we-nusah Tsorfat im hilufei ha-girsaot* (Haifa 1921) Yeni baskı Jerusalem 1972.

LEWIN, B. M. *'Geniza Fragments. I. Chapters of Ben Baboi. II. Maasim li-benei Erets Yisrael'. Tarbiz* 2 (1932-3) 383-405; 406-10.

LEWIN, B. M. *'Maasim li-benei Erets Yisrael'. Tarbiz* 1 (1930) 79-101.

LEWIN, B. M. *Otsar hiluf ha-minhagim beyn beney Erets Yisrael u-beyn beney Bavel* 1. Jerusalem 1942.

LEWIN, B. M. *Rabbanan Savoraei we-talmudam, Azkara, Memory of Rabbi A. I. Kook.* Jerusalem 1937.

LEWIN, Benjamin M. *Ginze Qedem,* Haifa, 1922.

LEWIN. *Otzar ha-Geonim: Thesaurus of the Geonic Responsa and Commentaries* (13 cilt), Jerusalem, Hebrew University Press Association, 1928-1943.

LEWY, I. *Ein Wort über die Mechilta des R. Simon.* Breslau 1889.

LEWY, I. *Mavo u-peruş le-Talmud Yeruşalmi. Bava Kamma perakim 1-6* (Jahresber. des jud.-theol. Seminars Breslau, 1895-1914) takdim yazısıyla yeniden baskı Jerusalem 1970.

LEWY, I. *Ueber einige Fragmente aus der Mischna des Abba Saul.* Berlin 1876.

LICHT, J. *The Rule Scroll.* Text, Introduction and Commentary. Jerusalem 1965 (Ibranice).

LICHTENSTEIN, H. *'Die Fastenrolle. Eine Untersuchung zur judisch-hellenistischen Geschichte'* *HUCA* 8-9 (1931-2) 257-317, 318-51.

LIEBERMAN[N], S. *Ha-Yeruşalmi Ki-pşuto* (Sabbath, Eruvin, Pesahim) Jerusalem 1934 (Ibranice).

LIEBERMAN[N], S. *Hilkhot Ha-Yeruşalmi (The Laws of the Palestinian Talmud) of Rabbi Moses ben Maimon.* New York 1947 (Ibranice).

LIEBERMAN[N], S. *'How Much Greek in Jewish Palestine?',* A. Altmann, (ed.) *Biblical and Other Studies.* Cambridge 1963.

LIEBERMAN[N], S. *'On the Yerushalmi' [Al ha-Yeruşalmi], Talmud Yeruşalmi. Codex Vatican (Vat Ebr. 133)* Jerusalem 1970.

LIEBERMAN[N], S. *'Roman Legal Institutions in Early Rabbinics and in the Acta Martyrum'. JQR* 35 (1944-5) 20-24.

LIEBERMAN[N], S. *'Taşlum Tosefta' ['Supplement to the Tosephta'],* M.S. Zuckermandel, *Tosephta* (1877-82) Yeni baskı Jerusalem (1937) 1970.

LIEBERMAN[N], S. *'A Tragedy or a Comedy?'* (Rec. of Neusner, Talmud of the Land of Israel) *JAOS* 104 (1984) 315-9.

LIEBERMAN[N], S. *Greek in Jewish Palestine* (1942) 2nd ed. New York 1965

LIEBERMAN[N], S. *Hellenism in Jewish Palestine* (1950) 2nd rev. red. New York 1962.

LIEBERMAN[N], S. *'On Persecution of the Jewish Religion'* ['Redifat dat Yisrael'], *Baron Jubilee Vol.* Hebrew pt., 213-45.

LIEBERMAN[N], S. *'Palestine in the Third and Fourth Centuries'. JQR* 36 (1945-6) 329-70.

LIEBERMAN[N], S. *Talmuda şel Kisrin. The Talmud of Caesarea* (Tarbiz suppl. 2, 1931) Yeni baskı Jerusalem 1968.

LIEBERMAN[N], S. *'The Old Commentators of the Yerushalmi', Marx Jubilee Vol.,* Ibranice Sec-

tion 287-319.

LIEBERMAN[N], S. *Tosefet Rishoı*

LIEBERMAN[N], S. *Tosefta ki-Fş*

Moed). New York 1955-

LIFSCHITZ, H. *'Mavo le-Pirkei A*

LIFSHITS, B. *'Minhag mevattel le*

LINDER, A. *Roman Imperial Leg*

LIVER, J. *Studies in Bible and Jud*

LIVER, J. *Toledot Beit David. The*

the Second Commonweal

LIVER, J. *'Parashat mahtsit ha-ş*

LIEBERMAN, Saul. *"How Muc*

(ed. A. Altmann; Camb

LIEBERMAN, Saul. *"Yeruşalmi*

Harav, 1963), 283-30

LIEBERMAN, Saul. *On the Yer*

LIEBERMAN, Saul. *Tosefta Ki-*

LIEBERMAN, Saul. *Yemenite M*

LIEBERMAN, Saul. *ha-Yeruş*

Jewish Theological Se

LISS, Abraham (ed.). *The Ba*

Institute for the Com

LOEB, J. *'Notes sur le chapitre*

LOHSE, E. *Die Ordination im*

LOOPIK, Marcus van. *The*

beck, 1991.

MAALOT HA-MIDDOT- *Se*

ha-Rofe. Yeni baskı

MACCOBY, Hyam, *Philosop*

zon Londra 2002.

MACIT, Yunus, *Ömer b. Ab*

tion 287-319.

LIEBERMAN[N], S. *Tosefet Rishonim* 1-4. Jerusalem 1937-9.

LIEBERMAN[N], S. *Tosefta ki-Fşutah. A Comprehensive Commentary on the Tosefta* 1-8 (Zeraim-Moed). New York 1955-73 (Ibranice).

LIFSCHITZ, H. *'Mavo le-Pirkei Avot'. Sinai* 33 (1943) 178-84.

LIFSHITS, B. *'Minhag mevattel le-halakha'. Sinai* 86 (1980) 8-13.

LINDER, A. *Roman Imperial Legislation on the Jews.* Jerusalem 1983.

LIVER, J. *Studies in Bible and Judean Desert Scrolls.* Jerusalem 1971.

LIVER, J. *Toledot Beit David. The House of David from the Fall of the Kingdom of Judah to the Fall of the Second Commonwealth and after.* Jerusalem 1959.

LIVER, J. *'Parashat mahtsit ha-şekep, Kaufmann Jubilee Vol.*, 54-64.

LIEBERMAN, Saul. *"How Much Greek in Jewish Palestine,"* [*Biblical and Other Studies* içinde] (ed. A. Altmann; Cambridge: Harvard University Press, 1963, 123-141.

LIEBERMAN, Saul. *"Yeruşalmi horayot," Sefer ha-yovel le-rabbi Ḥanokh Albeq* (Jerusalem: Mosad Harav, 1963), 283-305.

LIEBERMAN, Saul. *On the Yeruşalmi* (Ibranice), Jerusalem: Darom, 1929.

LIEBERMAN, Saul. *Tosefta Ki-pşuta,* I-X, New York: Jewish Theological Seminary, 1955.

LIEBERMAN, Saul. *Yemenite Midrashim,* Jerusalem: Bamberger -Wahrman 1940.

LIEBERMAN, Saul. *ha-Yeruşalmi Kipşuto* (Ibranice), ed. M. Katz; New York; Jerusalem: Jewish Theological Seminary, 2008.

LISS, Abraham (ed.). *The Babylonian Talmud with Variant Readings: Tractate Sotah,* Jerusalem: Institute for the Complete Israeli Talmud, 1977.

LOEB, J. *'Notes sur le chapitre Ier des Pirke Avot'. REJ* 19 (1889) 188-201

LOHSE, E. *Die Ordination im Spatjudentum und im Neuen Testament.* Gottingen 1951.

LOOPIK, Marcus van. *The Ways of the Sages and the Way of the World,* Tübingen: Mohr Siebeck, 1991.

M

MAALOT HA-MIDDOT- *Sefer maalot ha-middot.* Le-R. Yehiel be-R. Yekutiel be-R. Benyamin ha-Rofe. Yeni baskı Jerusalem 1978.

MACCOBY, Hyam, *Philosophy of the Talmud,* Routledge Jewish Studies Series, Routledge Curzon Londra 2002.

MACIT, Yunus, *Ömer b. Abdülaziz'in Hadis Kültüründeki Yeri,* Din ve Bilim Kitapları, Samsun

2006.

MAC-MULLEN, R. *Roman Government Response to Crisis A.D. 235-337.* New Haven 1976

MADIGAN, Daniel A., *The Qur'ân's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture,* Princeton University Press, Amerika, 2001.

MAHMÛD, Abdulhalîm: *Süfyân es-Sevrî: Emîru'l-mü'minîn fi'l-hadis,* Dârü'l-Ma'ârif, (III. baskı), Kâhire 1990.

MAIMONIDES, Moses: *Maimonides' Introduction to the Talmud,* (İbranice'dan İngilizce'ye çev. Zvi Lampel), The Judaica Press, Brooklyn, 1998.

MAIMONIDES, Moses (Mûsâ b. Meymûn) (1135-1204), אגרת תימן לרבנו משה בן מימון (*Igeret Teyman*) [Yemen Yahudi Cemaatine Mektup], nşr. Şlomo Goldman, New York 1950.

MAIMONIDES, Moses (Moşe ben Meymon): *Mişne Tora* משנה תורה.

MAKDISI, George: *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslam Dünyası ve Hıristiyan Batı,* (çev. A. Hakan Çavuşoğlu-H. Tuncay Başoğlu), Gelenek Yayınları, İstanbul 2004.

MÂLIK B. ENES (ö. 179/795): *el-Muvatta',* I-II, İstanbul 1992.

MANDEL, P. *ha-Sippur be-Midraş 'eḥâ(h),* (MA Thesis Hebrew University) Yeruşalayim 1982.

MANN, J. '*Sefer ha-maasim li-benei Erets Yisrael'. Tarbiz* 1/3 (1930) 1-14.

MANN, Jacob. *"Changes in the Divine Service of the Synagogue due to Religious Persecutions," Hebrew Union College Annual* 4 (1927), 241-310.

MANTEL, H. '*Ordination and Appointment in the Days of the Second Temple'. Tarbiz* 32 (1962-3) 120-35.

MANTEL, H. *Studies in the History of the Sanhedrin.* Cambridge MA 1961.

MANTEL, H. '*The Development of the Oral Law during the Second Temple Period', WHJP* 8, 52-7 (İbranice).

MANTEL, H. נשי כנסת הגדולהא [*Anşey Knesset ha-Gedola*], Tel Aviv 1983.

MARCUS, R. *'The Pharisees in the Light of Modern Scholarship', JR* 32 (1952) 153-64.

MARGALIOTH, Mordechai. *Midraş Ha-Gadol on the Pentateuch: Genesis,* Jerusalem: Mosad Ha-Rav, 1947.

MARGALIOTH, Mordechai. *Midrash Wayyikra Rabbah: A Critical Edition Based on Manuscripts and Genizah Fragments with Variants and Notes* (İbranice), I-V; Jerusalem: Ministry of Education and the Epstein Fund of the American Academy of Jewish Research, 1953-1960.

MARGOLIOUTH, G. *'Gleanings from the Yemenite Liturgy'. JQR* o.s. 17 (1905) 690-711.

MARGOLIS, Max L., *A Manual of the Aramaic Language of Babylonian Talmud: Grammar, Chrestomathy and Glossaries,* New York 1910.

MARGULIES [MARGALIOT], M. *Ha-*
salem 1938.
MARGULIES, M. *Hilkhot Erets Yisrael*
MARX, A.-MARGOLIS, M.L. *A Histor*
MATUK, Salih Yusuf, *Cuhûdu'l-M*
1997.
EL-MATÜRÎDÎ, Ebû Mansûr, *Te'vîlât*
hn- Bekir Topaloğlu), IV. Ci
MAZAR [MAISLER], B. *'Divrei ha-y*
MAZAR [MAISLER], B. *Beit Shearim*
MEIR, Abraham S. *Institutions an*
lem:Mosad Ha-Rav, 1977.
MELAM[M]ED, E. Z. [E. S.] - *'La*
Hommage a Abraha ... Elma
MELAM[M]ED, E. Z. *'Li-leşona şel*
MELAM[M]ED, E. Z. *'Nosah, mispa*
MELAM[M]ED, E. Z. [E. S.] *An Int*
MERCHAVIA, CH. *The Church Ve*
MELCHERT, Christopher, *The Fo*
Brill, The Netherlands, Le
MERCHAVIA, Chen. *The Church*
lem: Bialik Institute, 197
MEVAREK, A. *'Seder ḥahmei ha-*
267-75.
MIELZIENER, M. *Introduction to*
raphy by J. Bloch and L.
Guttmann), New York 1
MILLER, Stuart. *Sages and Com*
Local Traditions in Talmu
The MISHNAH, trc. Herbert Da
MOLLA HÂTIR, Halîl İbrahim,
Daru'l-Qıble, 1405/198
MOORE, G. F. *Judaism in the F*

...LIES [MARGALIOT], M. *Ha-hilukim şe-bein anşei ha-mizrah u-benei Erets Yisrael.* Jerusalem 1938

...LIES. M *Hilukim Erets Yisrael min ha-Geniza.* Jerusalem 1974.

...A-MARGOLIS, M.L. *A History of the Jewish People.* 3d ed. Philadelphia 1934.

...K Salih Yusuf, *Cuhûdu'l-Mer'e fî Rivâyeti'l-Hadis*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1997.

...RİDİ, Ebû Mansûr, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (ilmî neşre haz. ve ilmî kont. Mehmet Boynukalın- Bekir Topaloğlu), IV. Cilt,

...CAR [MAISLER], B. *'Divrei ha-yamim', Encyclopaedia Biblica 2.* Jerusalem 1954, 596-606.

...CAR [MAISLER], B. *Beit Shearim* 1. Jerusalem 1944.

...Abraham S. *Institutions and Titles in the Talmudic Literature* (İbranice), Jerusalem: Mosad Ha-Rav, 1977.

...LAMMED. E. Z. [E. S.] - *'La vie des Tannaim et leurs sentences dans le Traite des Principes', Hommage a Abraha ...Elmaleh.* Jerusalem 1959. Hebrew section, 49-55.

...LAMMED, E. Z. *'Li-leşona şel Masehet Avot'. Leşonenu* 20 (1956) 106-11.

...LAMMED, E. Z. *'Nosah, mispar u-mişkal be-Masehet Avot'. Sinai* 50 (1962) 152-76.

...LAMMED, E. Z. [E. S.] *An Introduction to Talmudic Literature* Jerusalem 1973.

...CHAVIA, CH. *The Church Versus Talmudic and Midrashic Literature.* Jerusalem 1970.

...ELCHERT, Christopher, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.,* Brill, The Netherlands, Leiden 1997.

...CHAVIA, Chen. *The Church Versus Talmud and Midrashic Literature* (İbranice), Jerusalem. Bialik Institute, 1970.

...AREK, A. *'Seder hahmei ha-Tora şe-be'al pe be-Pirkei Avot'. Şana be-şana* vol. 17 (1978) 267-75.

...ZENER M. *Introduction to the Talmud* (1894) 3rd ed. with additional notes and bibliography by J. Bloch and L. Finkelstein (1925) Yeni baskı: bibliyografya ekli 1925-67 (A. Guttmann), New York 1968.

...LER Stuart *Sages and Commoners in Late Antique 'Erets Israel: A Philological Inquiry into Local Traditions in Talmud Yerushalmi,* Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

...MISHNAH, trc. Herbert Danby, Oxford University: Oxford 1992.

...A HÂTIR, Halîl İbrahim, *el-İsâbe fî Sıhhati Hadisi'z-Zübâbe* [الإصابة في صحة حديث الذبابة], Daru'l-Qıble, 1405/1984.

...OORE, G F. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* 1-3. Cambridge MA 1927-30

(Yeni baskı: 2 cilt hâlinde, New York 1971).

MOORE, George Foot. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim.* Cambridge: Harvard University Press, 1927.

MOR, M. RAPPAPORT, U. *'Bibliography to the Bar Kokhba Uprising* (1960-1983)', Oppenheimer - Rappaport, *Bar Kokhva Revolt,* 243-54.

MORAG, S. *The Hebrew Tradition of the Baghdadi Community* (HULTP) Jerusalem 1977.

MOSCOVITZ, Leib. "*The Formation and Character of the Jerusalem Talmud*" [*The Cambridge History of Judaism IV: The Late Roman-Rabbinic Period* içinde], (ed. S.T. Katz; Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 663-677.

MOSCOVITZ. *Talmudic Reasoning: From Casuistics to Conceptualization* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002).

MOTZKI, Harald, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools* [=Anfange der islamischen Jurisprudenz, trc. Marion H. Katz], Leiden, *Koninklijke* Brill, 2002.

MUHAMMED 'ACCÂC EL-HATÎB: *Sünnetin Tesbiti* (çev. Mehmet Aydemir), Akademi Yay. İstanbul 2005, s. 279-353.

MUHAMMED 'ACCÂC EL-HATÎB, *Usûl'ül-Hadis:'Ulûmuhû ve Mustalahuhû,* Dâr'ül-Fikr'il-Hadis, Lübnan 1386/1967.

MUHAMMED 'ACCÂC EL-HATÎB: *es-Sünnetü Kable't-Tedvîn,* Kâhire 1963.

MUHAMMED 'ACCÂC EL-HATÎB: *Usûl'ül-Hadis: 'Ulûmuhû ve Mustalahuhû,* Dâr'ül-Fikr'il-Hadis, Lübnan 1386/1967.

MULLER, J. *Masehet Soferim. Der thalmudische Tractat der Schreiber.* Leipzig 1878.

MÜSLİM, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/875): *el-Câmi'us-Sahih,* I-V, İstanbul 1992.

N

NA'EH, Şlomo. "*Heruta-A Talmudic Reflection on Freedom and Celibacy*", *Issues in Talmudic Research,* Jerusalem, Israeli Academy of Sciences and Humanities, 2001), 10-27.

NA'EH, Şlomo. "*Memory*"="*Omanut ha-zikaron, mivnim şel zikaron ve-tavniot şel ţeqsţ be-sifrut ḥazal,*" [*Talmudic Studies III* içinde] (2 Cilt.; ed. Y. Sussmann ve D. Rosenthal; Jerusalem: Magnes, 2005), 2.543-589.

NAFTAL, Abraham Moşe, *ha-Talmud u-Yotsarav: Dorot ha-Amora'im* : [אברהם משה נפתל, התלמוד ויוצריו: דורות אמוראים], Yavneh Publising House, Tel Aviv 1972.

NEMOY, Leon, *Ibn Kammûnah's T*
tes, The Jewish Quarterly R
NEMOY, Leon, *Ibn Kammûnah's T*
tes, Proceedings of the Am
165.
NESÂİ, Ebû 'Abdurrahman Ahme
NESÂİ, *Sünen'ül-Kübrâ,* I-VI, Dâr'
NEUBAUER, A. (ed.) *Mediaeval Je*
NEUBAUER, Adolph. *Mediaeval*
University Press, 1895; ye
NEUBAUER, *Seder ha-Hakhamim*
NEUSNER, Jacob, *A Life of Yohana*
NEUSNER, J. *Eliezer ben Hyrcanus*
NEUSNER, J. *'Exegesis and the Wri*
NEUSNER, J. *From Politics to Piety*
NEUSNER, J. *Method and Meaning*
NEUSNER, J. *The Formation of the*
NEUSNER, J. *The Modern Study of*
NEUSNER, J. *The Rabbinic Traditi*
NEUSNER, J. *The Tosefta.* Translate
NEUSNER, J. *'The Written Traditi*
NEUSNER, J. (ed.) *Christianity,*
Smith at Sixty) 1-4. Leid
NEUSNER, J. *The Talmud of the*
(Abodah Zarah) 34 (Hor
NEUSNER, J. *A History of the Jew*
NEUSNER, J. *A History of the Mi*
NEUSNER, J. *Babylonian Jewry*
102.
NEUSNER, J. "*The Mishna in*
Biblical Literature, Vol.
NEUSNER, J. *'The Formation o*
21-42.

MOY, Leon, *Ibn Kammūnah's Treatise on the Differences between the Rabbanites and the Karaites, The Jewish Quarterly Review, New Series*, Vol. 63, No. 3 (Ocak, 1973), ss. 222-246.

MOY, Leon, *Ibn Kammūnah's Treatise on the Differences between the Rabbanites and the Karaites, Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 36 (1968), ss. 107-165.

SÂÎ, Ebû 'Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb (ö.303/915): *Sünen*, I-VIII, Istanbul 1992.

SÂÎ, *Sünen'ül-Kübrâ*, I-VI, Dâr'ül-Kütüb'il-'İlmiyye, Beyrut 1411/ 1991.

EUBAUER, A. (ed.) *Mediaeval Jewish Chronicles* 1-2. Oxford 1887-95.

EUBAUER, Adolph. *Mediaeval Jewish Chronicles and Chronological Notes*, Oxford: Oxford University Press, 1895; yeni baskı: Jerusalem 1967.

EUBAUER, *Seder ha-Hakhamim ve-Korot ha-Yamim*, Clarendon Press 1895.

EUSNER, Jacob, *A Life of Yohanan ben Zakkai.* 2nd ed. Leiden 1970.

EUSNER, J. *Eliezer ben Hyrcanus* 1-2. Leiden 1973.

EUSNER, J. *'Exegesis and the Written Law'. JSJ* 5 (1974) 176-8.

EUSNER, J. *From Politics to Piety.* New York 1973.

EUSNER, J. *Method and Meaning in Ancient Judaism.* Missoula 1979.

EUSNER, J. *The Formation of the Babylonian Talmud.* Leiden 1970.

EUSNER, J. *The Modern Study of the Mishna.* Leiden 1973.

EUSNER, J. T*he Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70* 1-3. Leiden 1971.

EUSNER, J. *The Tosefta.* Translated from the Hebrew. 1-6. New York 1977-86.

EUSNER, J. *'The Written Tradition in the Pre-Rabbinic Period'. JSJ* 4 (1973) 56-65.

EUSNER, J (ed.) *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults* (Studies for Morton Smith at Sixty) 1-4. Leiden 1975

EUSNER, J. *The Talmud of the Land of Israel: A Preliminary Translation and Explanation.* 33 (Abodah Zarah) 34 (Horayot, Niddah). Chicago 1982.

EUSNER, J. *A History of the Jews in Babylonia* 1-5. Leiden 1965-70.

EUSNER, J. *A History of the Mishnaic Law of Purities.* 1-22. Leiden 1974-7.

EUSNER, J. *Babylonian Jewry and Shapur II's Persecution of Christianity, HUCA* 43 (1972) 77-102.

EUSNER, J. "*The Mishna in Philosophical Context and Out of Canonical Bounds", Journal of Biblical Literature*, Vol. 112, Nu: 12 (Summer 1993), ss. 291-304.

EUSNER, J. *'The Formation of Rabbinic Judaism: Yavneh from A.D. 70 to 100', ANRW* II/19.2, 21-42.

NEUSNER, Jacob (ed.). *The Formation of the Babylonian Talmud: Studies in the Achievements of Late Nineteenth and Twentieth Century Historical and Literary-Critical Research*, Leiden, Brill, 1970.

NEUSNER, J. *Are the Talmuds Interchangeable?*, Atlanta: Scholars Press, 1995.

NEUSNER, J. *The Meaning of "Torah Shebe'al Peh" with Special Reference to "Kelim" and "Ohalot"*, *AJS Review*, Sayı:1 (1976), ss.151-170.

NEUSNER, J. "*The Written Tradition in the Pre-Rabbinic Period*", *Journal for Study of Judaism in the Persian, Hellenistik and Roman Period*, 4 (1973), ss. 56-65.

NEUSNER, J. "*The History of Earlier Rabbinic Judaism: Some New Approaches*", *History of Religions*, 16: 3 (Şubat 1977), ss. 216-236.

NEUSNER, J. "*The Use of the Mishnah for the History of Judaism Prior to the Time of the Mishnah*", *Journal for Study of Judaism in the Persian, Hellenistik and Roman Period*, 11 (1980), ss. 177-185.

NEUSNER, J. *The Theological Grammar of the Oral Torah*, Global Academic Publishing 1998

NEUSNER, J. *The Theology of the Oral Torah: Revealing the Justice of God*, Mcgill Queens University Press, Nisan 1999.

NEUSNER, J. *Uniting the Dual Torah: Sifra and the Problem of the Mishnah*, Cambridge University Pres, 1990.

NEUSNER, J. *Extra- And Non-Documentary Writing in the Canon of Formative Judaism. Volume 3: Peripatetic Parallels*, Binghamton: Binghamton University Global Publications, 2001

NEUSNER, J. *The Bavli's One Voice: Types and Forms of Analytical Discourse and their Fixed Order of Appearance*, Atlanta: Scholars Press, 1991.

NEUSNER, J. *The Discourse of the Bavli: Language, Literature, Symbolism*, Atlanta: Scholars Press, 1991.

NEUSNER, J. *The Reader's Guide to the Talmud*, Leiden: Brill, 2001.

NEUSNER, J. "*Redaction, Formulation and Form: The Case of the Mishnah, Jewish Quarterly Review N.S.* 70 (1979-1980), s.s. 131-152.

NEUSNER, J. *The Rules of Composition of the Talmud of Babylonia: The Cogency of the Bavli's Composite*, University of South Florida, New York 1991.

NEUSNER, J. -Tamara Sonn, *Comparing Religions Through Law: Judaism and Islam*, Routledge, New York 1999.

NEUSNER, J. *Neusner on Judaism* Volume 2:Literature, Ashgate Contemporary Thinkers on Religion: Collected Works, USA, 2005.

...SBURG, George W.E., *Jewish Literature between the Bible and Mishnah: A Historical and ...ary Introduction*, II. Baskı, Fortress Press, Minneapolis 2005.

... Susan, *Oral World and Written Word: Ancient Israelite Literature*. Library of Ancient Israel (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1996.

...AL, Vered. *"The Later Rabbis Add and Innovate": On the Development of a Talmudic Sugya"* (Ibranice), *Tarbiz* 72 (2003), 151-175.

...AK, David, *Jewish Social Contract: Essay in Political Theology*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2005.

O

...MAYER, J. *Die Landschaft Babyloniens im Zeitalter des Talmuds und des Gaonats.* Frankfurt 1929.

... Tayyib, *Bâzı Hadis Meseleleri Üzerine Tedkikler*, İstanbul 1959.

... Tayyip. *İslamiyette Kadın Öğretimi*, DİB Yayınları, Ankara 1979.

... Walter J., *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözün Teknolojileşmesi* [*Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*], Çev. Sema Postalcıoğlu Banon, Metis Yayınları, 3. baskı, İstanbul 2003.

... Walter. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word,* London and New York: Routledge, 1989.

...HEIMER, A. (B. Isaac- M. Lecker birlikte) *Babylonia Judaica in the Talmudic Period.* Wiesbaden 1983.

...PENHEIMER, A. *'Benevolent Societies in Jerusalem', A. Schalit Memorial Vol.*, 178-90.

...PENHEIMER, A. RAPPAPORT, U. (eds.) מרד בר כוכבא =Mered bar Koḥva [*The Bar Koḥva Revolt. NewStudies*]. Yeruşalayim 1984 (Ibranice).

...PENHEIMER, A. 'The Center at Nisibis in the Period of the Mishnah', in M. Stern (ed.) *Nation and History. Studies in the History of the Jewish People* 1. Jerusalem 1983, 141-50 (Ibranice).

...PENHEIMER, A. *The Am-Ha'aretz*. Leiden 1977.

...PENHEIMER, Aharon-LECKER, Michael. *"The Borders of Bavel with Respect to Lineage", Zion* (1985), 173–187.

...PENHEIMER, Aharon. *Babylonia Judaica in the Talmudic Period,* Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag, 1983.

...PENHEIMER. *"Purity of Lineage in Talmudic Babylonia"* (Ibranice), [*Sexuality and Family in*

History içinde] (ed. I. Gafni ve I. Bartal; Jerusalem: Zalman Shazar Center, 1998), 71-82.

ORLINSKY, Harry M., "*On Biblical Tōpēś-Tōpšē*", *The Jewish Quarterly Review, New Series*, Vol 34, No. 3 (Ocak, 1944), ss. 281-297.

ORUÇHAN, Osman, *Hadis ve Bilim*, TDV Yayınları, Ankara 2011.

OUAKNIN, Marc-Alain: *The Burnt Book: Reading the Talmud* (çev. Llewellyn Brown), Princeton University Press, Princeton 1995.

Ö

ÖKSÜZ, Adil, *Ceza Hükümleri Açısından Tevrat ve Kur'ân*, Yeni Akademi Yayınları, İstanbul 2006.

ÖRS, Hayrullah, *Musa ve Yahudilik*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1966.

ÖZ, Şaban, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, İsar Vakfı Yayınları, No.25, İstanbul 2008.

ÖZ, Şaban, *Hz. Peygamber'in Siretiyle İlgili Mevzû Haberlerin Tarihi Değeri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1999.

ÖZAFŞAR Mehmet Emin, *"Hadis'in Neliği' Sorunu ve Akademik Hadisçilik"*, *İslâmiyat*, cild:3, sayı: 1, s. 33-53, Ankara 2000 (Ocak-Mart).

ÖZAFŞAR, M. Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek : Fıkhî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998.

ÖZAFŞAR: *"Hadis/Sünnet ve Kültür"*, *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Kutlu Doğum Sempozyumu-2001*, TDV. Yayınları, Ankara 2003.

ÖZAFŞAR: *"Hadis İlminde Alan Evrilmesi"*, *İslâmiyat*, cild : 6, sayı: 4, s. 105-120, Ankara 2003 (Ekim-Aralık).

ÖZAFŞAR: *Hadis ve Kültür Yazıları*, Kitâbiyât, Ankara 2005.

ÖZAFŞAR: *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu yayınları, Ankara 1998.

ÖZAFŞAR: *İdeolojik Hadisçiliğin Târihî Arka Planı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999.

ÖZER, Salih, *"Hadislerin Anlaşılmasında Bir Yöntem Olarak Retorik Analiz: Vadettikleri ve Sınırlılıkları" Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI (2006), Sayı: 2, ss. 233-258.

ÖZPINAR, Ömer, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005.

ÖZTÜRK, Mustafa, "*Üzeyr ve Yahudilerin Uzeyr Allah'ın Oğludur İddiası*", *Kıssaların Dili*, Kitâbiyât, Ankara 2006, ss. 171-192.

ÖZTÜRK, Said, *Osmanlı Arşiv Belgelerinde Siyakat Yazısı ve Tarihi Gelişimi*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1996.

PAÇACI, Mehmet, *"Hadis'te Apokaliptis*
Mart 1998, ss. 35-53.
PAKSOY, Kadir, *"Hadiste Tashîf -Laf*
Dergisi, 2004, cilt: IV, sayı: 4
PAKSOY, *"Hadis Metodolojisinde İdrâ*
Dergisi, 2005, cilt: V, sayı: 2
PAKSOY, *"Hadis Metodolojisinde İdrâ*
Dergisi, 2005, cilt: V, sayı: 3
PALABIYIK, Abdülkadir, *"Hadis Lite*
PARRY, Rabbi Aaron, *Talmud Ned*
Seval Vali), Gözlem Gazete
PAYNE SMITH, Jessie. *A Compendi*
R. Payne Smith (Oxford: Cl
PETERS, Francis E., *Judaism, Chri*
Cilt: II, Princeton Univers
PICKSTOCK, Catherine, *After W*
Blackwell, 1999.
PIRKE DE RABBI ELIEZER, İng. t
PLATO, *The Collected Dialoges* (
Hackforth), Bollinghen
York 1966 (IV. Baskı).
POLAT, Salahattin: *Hadis Araştır*
POLAT, Salahattin: *Mürsel Ha*
1985.
POLAT, Salahattin: *Metin Tenki*
POLLAK, K. *Rabbi Nathans Sys*
POPELAUER, Rav. Moşe [ז"ל
Torah şe-be 'alpe [זבע"פ
PORTEN, B. -GREENFIELD, C
Translation. Jerusalem
POZNANSKI, Samuel, *Rema*
Review, New Series, S

P

... Mehmet. "Hadis'te Apokaliptisizm veya Fiten Edebiyatı", İslâmiyat, Cilt 1, Sayı: 1, Ocak-Mart 1998, ss. 35-53.

... Kadir. "Hadiste Tashîf -Lafız ve Anlam Hataları-", Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2004, cilt: IV, sayı: 4, s. 97-116.

... "Hadis Metodolojisinde İdrâc ve Müdrec Hadisler -I-", Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2005, cilt: V, sayı: 2, ss. 105-124.

... "Hadis Metodolojisinde İdrâc ve Müdrec Hadisler –II", Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2005, cilt: V, sayı: 3, ss. 213-230.

...K, Abdülkadir, "Hadis Literatüründe Kitâbü'l-İlimler", DEÜİFD, İzmir 2001.

..., Rabbi Aaron, *Talmud Nedir?* [*The Complete Idiot's Guide to the Talmud*] (Çev. Estreya Seval Vali), Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul 2005.

...E SMITH, Jessie. *A Compendious Syriac Dictionary: Founded upon the Thesaurus Syriacus of R Payne Smith* (Oxford: Clarendon, 1903.

...ERS, Francis E., *Judaism, Christianity and Islam: The word and the Law and the People of God*, Cilt: II, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1990.

...STOCK, Catherine, *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford: Blackwell, 1999.

...E DE RABBI ELIEZER, İng. trc. Gerald Friedlander, London 1916.

...ATO, *The Collected Dialoges* (ed. Edith Hamilton-Huntington Cairns), *Phaedrus*, (çev. R. Hackforth), Bollinghen Series LXXI, Pantheon Books, Bollingen Foundation, New York 1966 (IV. Baskı).

...AT, Salahattin: *Hadis Araştırmaları: Târih, Usûl, Tenkid, Yorum*, İnsan yayınları, trz.

...AT, Salahattin: *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, TDV. Yayınları, Ankara 1985.

...AT, Salahattin: *Metin Tenkidi*, İFAV, İstanbul 2010.

...LAK K. *Rabbi Nathans System der Ethik und Moral.* Frankfurt/M 1905.

...PELAUER, Rav. Moşe [ר. משה פאפפעלויער ז"ל], *Ke-Mevo' ha-Talmud: Şalşelet ha-Kabala şel Torah şe-be 'alpe* [כמבוא התלמוד: שלשלת הקבלה של תורה שבע"פ], Berlin 1900.

...RTEN, B -GREENFIELD, C., *Jews of Elephantine and Arameans of Syene.* Aramaic Texts with Translation, Jerusalem 1974.

...ZNANSKI, Samuel, *Remarks on 'Early Karaite Critics of the Mishnah, The Jewish Quarterly Review, New Series*, Sayı:11, No.2 (Ekim 1920), University of Pennsylvania Press, ss.

137-257.

PRIJS, L. *Judische Tradition in der Septuaginta.* Leiden 1948.

Q

QAFIH, Y. [יוסף כפח] *Mişna im peruş rabbeynu Moşe ben Maymon. Makor u-tirgum* : משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון, מקור ותרגום]. I-VII. Yeruşalayim 1963-68.

R

RABINOWICH, Nosson Dovid, *The Iggeres of Rav Sherira Gaon,* Rabbi Jacob Joseph School Press, Ahavath Torah Institute, Moznaim Jerusalem 1988.

RABBINOVICZ, R. '"*Sepher Ha-Ma'asim Livnei Erez Yisra'el*" *New Fragments*'. *Tarbiz* 41 (1971-2) 275-305 (İbranice).

RABBINOVICZ, R. *Sefer dikdukei sofrim. Variae Lectiones in Mischnam et in Talmud Babylonicum* 1-16. Munich Mainz Przemysl 1866-97; Yeni baskı: 2 cilt hâlinde, New York 1976.

RABBINOVICZ, R. *Maamar al hadpasat ha-Talmüd* (Vol. 1 of *Dikdukei sofrim)* re-ed. by A. M. Haberman, Jerusalem 1952.

RABINOVITZ [RABINOWITZ], Z.M. *Ginze Midrash. The Oldest Forms of Rabbinic Midrashim According to Geniza Manuscripts.* Tel Aviv 1976

RÂĞIB EL-ISFEHÂNÎ (ö.425/1034): *el-Müfredât fî Garîb'il-Kur'ân*, Beyrut 1992.

RÂMAHÜRMÜZÎ, Ebû Muhammed el-Hasan b. 'Abdurrahmân (ö.360/971): *el-Muhaddisü'l-Fâsıl beyn'er-Râvî ve'l-Vâ'î,* (nşr. Muhammed 'Accâc el-Hatîb), Beyrut 1391/1971.

RÂMAHÜRMÜZÎ, Ebû Muhammed el-Hasan b. 'Abdurrahmân b. Hallâd er-Ramahurmüzî, *Emsâlü'l-Hadis*, (thk. Abdül'ala Abdülhamid el-A'zamî), ed-Dâru's-Selefiyye, Bombay 1983.

RAPALJE, Stewart- LAWRENCE, Robert L., *A Dictionary of American and English Law: With Definitions of the Technical Terms of the Canon and Civil Laws*, I-II, Jersey City: Frederick C. Linn & Co., 1883-1888.

RAPPAPORT, U. (ed.) *Studies in the History of the Jewish People and the Land of Israel* 4. Haifa 1978 (İbranice).

RATNER, Baer. *Ahawath Zion We-Jeruscholaim* (I-X Cilt) Vilnius: Garber, 1917).

RATNER, D. B. *Ahavat Tsion wi-Yeruşalayim* 1-12 (Wilna 1901-9) Yeni baskı: 9 cilt hâlinde, Jerusalem 1966.

REIFFMAN, J., *'Kuntras ruah hadaşa'. Beth Talmud* 4 (1885) 77-84.

REINACH, T., *'L'inscription de Theodotos'. REJ* 71 (1920) 46-56.

REINES, H. Z. *Tora u-musar.* Jerusalem 1954.

REINES, Isaac Jacob, *Ḥotam Toḥnit*, (haz. A. D. Reines); Jerusalem, 1933-1934.

RICOEUR, Paul, *"The Model of the Text Meaningful Action Considered as a Text", Social Research*, Yıl: 1971, Sayı: 38, s. 529-62.

RIZÂ, Reşîd, *"el-Kitâbe ve't-Tedvîn fî'l-İslâm", el-Menâr*, X, Kâhire 1908.

RODKINSON, Michael L., *History of the Talmud: from the Time of Its Formation, about 200 B.C. up to the Present Time*, I-II, New Talmud Publishing, Boston 1916.

ROSENBLATT, S. *The Interpretation of the Bible in the Mishnah.* Baltimore 1935.

ROZENFELD, Ben Ziyon, *Torah Centers and Rabbinic Activity in Palestine 70-400 C.E.: History and Geographic Distribution* (İbr.'dan İng.e Çev. Hava Cassel), Koninklijke-Brill, Leiden 2010.

ROSENTHAL, E.I.J., *Judaism and Islam*, New York 1961.

ROSENTAL, Franz: *Bilginin Zaferi: İslâm Düşüncesinde Bilgi Kavramı* (çev. Lami Göngören), Ufuk Kitapları:45, Sosyal Bilimler Dizisi: 12, İstanbul Haziran 2004.

ROSENTHAL Eliezer S.-LIEBERMAN, Saul. *Yerushalmi neziqin,* Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1983.

ROSENTHAL, David. "*"Arikhot qedumot ha-meşuqa'ot ba-talmud ha-bavli,*" *Talmudic Studies 1* (ed.Y. Sussmann ve D.Rosenthal), Jerusalem: Magnes, 1990, 155-204.

ROSENTHAL, David. "*Introduction,*" *Babylonian Talmud: Codex Florence* (Jerusalem: Makor, 1972).

ROSENTHAL, David. "*Rabbanan de'Siyyum'a* (דסיומא רבנן) and *Bene Siyyume* (סיומי בני)", *Tarbiz* 49 (1980), 52-61.

ROSENTHAL, David. "*The Transformation of Eretz Israel Traditions in Babylonia*", *Cathedra* 92 (1999), 7-48.

ROSENTHAL, Eliezer S. "*For the Talmudic Dictionary -Talmudica Iranica*" (İbranice), *Irano-Judaica* 1 (1982), 38-134.

ROSENTHAL, Eliezer S., "*Rav ben aḥi rabbi ḥiyyah gam ben aḥoto?*" [*Henoch Yalon: Jubilee Volume* içinde] ed. S. Lieberman ve diğ.; Jerusalem: Kiryat Sefer, 1963, 281-337.

ROSENTHAL, Eliezer S.. "*The History of the Text and Problems of Redaction in the Study of the Babylonian Talmud*", *Tarbiz* 57 (1988), 1-36.

ROSENTHAL, Eliezer S.: *"Redaction"="Le-'ariḥat masekhet pesaḥ rişon: bavli"* (Doktora Tezi), Hebrew University of Jerusalem, 1959.

ROSH. *Şeelot u-teşuvot. R. Aşer ben Yehiel.* New York 1954.

ROTH, C. *'Historical Implications of the Ethics of the Fathers', M. Waxman Jubilee Vol.* Ed. by J. Rosenthal. Jerusalem 1966, 102-21.

RUBENSTEIN, Jeffrey. "*On Some Abstract Concepts in Rabbinic Literature,*" *Jewish Studies Quarterly* 4 (1997), 33-73.

RUBENSTEIN, Jeffrey. "*The Rise of the Babylonian Rabbinic Academy: A Reexamination of the Talmudic Evidence,*" *Jewish Studies: an Internet Journal* 1 (2002), 55-68.

RUBENSTEIN, Jeffrey. *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition and Culture,* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999.

RUBENSTEIN, Jeffrey. *The Culture of the Babylonian Talmud,* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003.

RUBENSTEIN, Jeffrey: "*Some Structural Patterns of Yerushalmi 'sugyot',*" [*The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture III* içinde], ed. P. Schäfer; Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, 303-313.

RUBIN, Uri [אורי רובין]: *ha-Qur'an* [הקוראן], Tel Aviv Üniversitesi, Tel Aviv.

RUBIN, Uri, "*Exegesis and Hadîth: the case of the seven Mesânî*", G.R. Hawting ve A.A. Shareef, *Approaches to the Qur'ân* adlı çalışmanın içinde, Londra ve New York 1993.

RYLE, Gilbert: The Concept of Mind, Peregrine Books, Ingiltere 1963.

S

SABATO, Mordechai. *A Yemenite Manuscript of Tractate Sanhedrin and Its Place in the Text Tradition* (Ibranice), Jerusalem: Yad Ben Zvi; Hebrew University, Department of Talmud, 1998.

SACKS, N.(ed.) *The Mishna. With Variant Readings Collected from Manuscripts, Fragments of the 'Geniza' and Early Printed Editions and Collated with Quotations from the Mishna in Early Rabbinic Literature.* 1, Jerusalem 1971.

SAFRAI, S.- STERN, M., *The Jewish People in the First Century* (Compendia Section I) 1-2. Assen - Philadelphia 1974-76.

SAFRAI, S. R. *'And All is According to the Majority of Deeds'. Tarbiz* 53 (1983-4) 33-40 (Ibranice).

SAFRAI, S. R. *'Beth Şearim in Talmudic Literature'. Eretz-Israel* 5 (1958) 206-12.

SAFRAI, S. R. *Erets Yisrael we-hakhameha bi-tekufat ha-Mişna weha-Talmud* (toplu makaleler) Jerusalem 1983.

SAFRAI, S. R. *'Ha-Ir ha-Yehudit be-Erets Yisrael bi-tekufat ha-Mişna veha-Talmud', Holy War and Martyrology. Town and Community* (Historical Society of Israel, Lectures Delivered at 11th and 12th Convention 1966) Jerusalem 1967, 227-36.

SAFRAI, S. R. *'Halakha le Moşe mi-Sinai-historia o teologia?' PWCJS* 9 (1986) 23-30.

SAFRAI, S. *R. 'Hasidim u-anşei maase'. Zion* 50 (1985) 133-54.

SAFRAI, S. *R.'Kidduş Ha-Şem in the Teaching of the Tannaim', Baer Memorial Vol.*, 28-42, Hilversum 1983, 145-65.

SAFRAI, S. *R. 'Mişnat Hasidim be-sifrut ha-Tannaim', We-hinei ein Yosef. Kovets le-zikhro şel Y. Amorai.* Tel Aviv 1973, 136-52.

SAFRAI, S. *R. 'New Research Concerning the Status and Actions of Rabban Yohanan b. Zakkai', Alon Memorial Vol.*, 203-22 (Ibranice).

SAFRAI, S. *R. 'Restoration of the Jewish Community in the Yavne Generation' Baras, Eretz Israel,* 18-39 (Ibranice).

SAFRAI, S. *R. 'Tales of the Sages in the Palestinian Tradition and the Babylonian Talmud', Scripta* 22 (1971) 209-32.

SAFRAI, S. *R. 'The Holy Congregation in Jerusalem', Scripta* 23 (1972) 62-78.

SAFRAI, S. *R. 'The Nesiut in the Second and Third Centuries and its Chronology Problems'. PWCJS* 6 (1975) 51-7 (Ibranice).

SAFRAI, S. *R. 'The Synagogue and its Worship', WHJP* 8, 65-98.

SAFRAI, S. *R. 'Was there a Women's Gallery in the Synagogue of Antiquity?' Tarbiz* 32 (1962-3) 329-38 (Ibranice).

SAFRAI, S. *R. Akiva ben Yosef. Hayyav u-mişnato.* Jerusalem 1970.

SAFRAI, S. *R. Pilgrimage at the Time of the Second Temple.* Tel Aviv 1965.

SAFRAI, S. *R. 'Teaching of Pietists in Mishnaic Literature', JJS* 16 (1965) 15-33.

SAFRAI, S. *R. 'The Decision according to the School of Hillel in Yavneh'. PWCJS* 7,3 (1981) 21-44 (Ibranice).

SAFRAI, S. *R. 'The Practical Implementation of the Sabbatical Year after the Destruction of the Second Temple', Tarbiz* 35 (1965-6) 304-28; 36 (1966-7) 1-12.

SAFRAI, S. *R. 'The Visits to Rome of the Sages of Yavne', Scritti in Memoria di Umberto Nahon.* Jerusalem 1978, 151-67 (Ibranice).

SAFRAI, Shmuel, *"Elementary Education, its Religious and Social Significance in the Talmudic Period", Jewish Society through the Ages,* eds. H.H. Ben-Sasson-S. Ettinger, Schocken Books: New York 1969, s. 148-169.

SAFRAI, Shmuel, "*Amoraim*", *EJd*, II, 865-868.

SAFRAI, Z. *Pirkei Galil.* 2nd ed. Jerusalem 1985.

SAFRAI, Z. *'The Rehov Inscription'. Immanuel* 8 (1978) 48-57.

SAİD NURSÎ, *Sikke-i Tasdîk-ı Gaybî*, Envar Neşriyat.

SAKALLI, Talat, *"Cari Kültürün Hadis Rivâyetine Tesiri"*, *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu: Tebliğler*, SDÜ Yayınları, Isparta 2002, ss. 285-297.

SAKALLI, *"Sünnet'in Bağlayıcılık Açısından Taksimi"*, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1995, sayı: 2, s. 39-102.

SALDARINI, A.J. *Scholastic Rabbinism.* Chico CA 1982.

SALDARINI, A.J. *The Fathers According to Rabbi Nathan (Abot de Rabbi Nathan), Version B.* A Translation and Commentary. Leiden 1975.

SALDARINI, A.J. "*The End of Rabbinic Chain of Tradition*", *Journal of Biblical Literature*, Sayı: 93, Nu: 1 (Mart 1974), ss. 97-106.

SAMELY, Alexander, *Forms of rabbinic literature and thought: an introduction*, Oxford University Press Inc., New York, 2007.

SAMUEL B. YAHYA EL-MAĞRİBÎ (ö.570/1174), *İfhâmü'l-Yahûd* (nşr. Muhammed Abdullah eş-Şerkâvî), Dârü'l-Hidâye 1986.

SAMAU'EL al-MAGRIBÎ, *Ifḥâm al-Yahûd: Silencing the Jews*, (ed. ve terc. Moshe Perlman), American Academy for Jewish Research, New York 1964.

SAMUEL, Amos. *"Rabbi Solomon Sirilio: His Text and Commentary to the Zera'im Order of the Palestinian Talmud"*, Doktora Tezi, Hebrew University of Jerusalem, 1998.

SANDERS, E. P. *Paul and Palestinian Judaism.* Philadelphia 1977.

SANDERS, E. P. *ve diğ.*. (eds.) *Jewish and Christian Self-Definition* 1-2. Philadelphia 1980-1.

SANDIKÇI, Kemal: *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadis*, Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991.

SARFATTI, G. *'On Editing and Vocalising Mishnaic Texts'. Leşonenu* 31 (1967) 150-54 (İbranice).

SATLOW, Michael. *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton University Press, 2001.

SAVAŞ, Rıza, *Hz. Peygamber Döneminde Kadın*, Gelenek Yayıncılık 2004.

SAYEED, Asma, "*Women and Hadith Transmission Two Case Studies from Mamluk Damascus*" *Studica Islamica*, 95, Paris 2002, ss.71-94.

SCHACHT, Joseph, *Isnad Analiz Yöntemleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005.

SCHACHT, Joseph, "*A Revaluation of Islamic Traditions*", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1949, s. 143–54.

SCHACHTER, M. *The Babylonian and Jerusalem Mishnah textually Compared.* Jerusalem 1959 (İbranice).

SCHÄFER, Peter (ed.). *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur,* Tübingen: Mohr Siebeck, 1984.

SCHÄFER, Peter. *"Research into Rabbinic Literature: An Attempt to Define the Status Quaestionis,"* *Journal of Jewish Studies* 37 (1986), 139-152.

SCHÄFER, Peter. *Hekhalot-Studien,* Tübingen: Mohr Siebeck, 1988.

SCHALIT, A. *Jerusalem in the Second Temple Period. A. Schalit Memorial Volume.* Ed. A. Oppenheimer, U.Rappoport, M. Stern. Jerusalem 1981.

SCHECHTER, S. *Ginzei Schechter. Geniza Studies in Memory of Solomon Schechter* (ed. by L. Ginzberg and I. Davidson) 1-3. 1928-9.

SCHECHTER, S., *The Quotations from Ecclesiasticus in Rabbinic Literature'. JQR* o.s. 3 (1891) 682-706.

SCHECHTER, S. *Documents of Jewish Sectaries* 1. *Fragments of a Zadokite Work* (Cambridge 1910) Yeni baskı: J.A. Fitzmeyer'in giriş yazısıyla. New York 1970.

SCHECHTER, S. *Fragments of a Zadokite Work: Documents of Jewish Sectaries,* I, Cambridge 1910.

SCHECHTER, Solomon: *Studies in Judaism,* MacMillan and Co. Ltd. New York, 1896.

SCHIFFMAN, Lawrence H.: *Reclaiming the Dead Sea Scrolls: The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran,* New York: Jewish Publication Society,1994.

SCHIFFMANN, L. H. *The Halakha at Qumran.* Leiden 1975.

SCHNIURSOHN, B. S. (ed.) *Sefer ha-rokeah ha-gadol.* Jerusalem 1967.

SCHOELER, Gregor, *"Sözlü Tora ve Hadis: Rivâyet, Yazım Yasağı, Redaksiyon"* (çev.Hüseyin Akgün), *Hadis Tetkikleri Dergisi,* VI, 1,2008, ss.135-173.

SCHOELER, *"Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam", Der Islam,* 62/2, 1985, s. 201-230.

SCHOELER, *"Weiteres zur Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im Islam"* =More on the question of the written or oral transmission of the sciences in early Islam, *Der Islam* 66 (1989), 38-67.

SCHOELER, *"Writing and Publishing: On the Use and Function of Writing in the First Centuries of Islam,"* (Almanca'dan çev. C. Gilliot), *Arabica,* vol. XLIV, no. 3, Haziran 1997, s. 423-435.

SCHOELER, Gregor: *The Genesis of Literature in Islam: From the Aural to the Written*, Edinburgh University Press 2008 .

SCHOELER, Gregor: *The Oral and the Written in Early Islam*, (Almanca'dan İngilizceye terc Uwe Vagelpohl) Routledge-Taylor & Francis e-Library, New York 2006.

SCHOELER, *"Oral Torah and Hadit: Transmission, Prohibition of Writing, Redaction" The Oral and the Written in Early Islam*. Trans. by Uwe Vagelpohl. Ed. by James E. Montgomery. London: Routledge 2006. ss. 111-141.

SCHOELER, *Mündliche Thora und Hadit: Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion"*, *Der Islam*, 66, 1989, 213-251.

SCHOLEM, G. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*. 2nd ed. New York 1965.

SCHOLEM, Gershom. *"Revelation and Tradition as Religious Categories in Judaism"* (çev. H. Schwarzschild-M. A. Meyer), *The Messianic Idea in Judaism*, New York: Schocken, 1971, 282-303.

SCHOLEM, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York: Schocken, 1946; yeni basım: 1995.

SCHOLEM, Gershom, *"Gematria"*, *EJd²*, VII, s. 424-427.

SCHONBLUM, S. *Şeloşa sefarim niftahim* [שלושה ספרים נפתחים]. Lemberg 1872.

SCHORR, Y. (ed.) *Sefer ha-ittim. Le-R. Yehuda bar Barzilai al-Bargheloni.* Krakow 1903.

SCHREIBER [SOFER], A. *Beitha-Behira.* Le-R. Menahem ha-Meiri. 1-13. Jerusalem 1965-70.

SCHURER, E. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* I-3a. Revised ed. by G Vermes and F. Millar. Edinburgh 1973-86.

SCHWARTZ, J. *Jewish Settlement after the Bar-Kochba War until the Arab Conquest.* Jerusalem 1986 (İbranice).

SCHWARTZ, Seth. *"Rabbinization in the Sixth Century,"* [*The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture III* içinde] (ed. P. Schäfer; Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 55-69.

SCHWARZ, D. R. *'Josephus and Nicolaus on the Pharisees'. JSJ* 14 (1983) 157-71.

SECUNDA, Shai, *"Talmudic Text and Iranian Context: On the Development of Two Talmudic Narratives," AJS Review* 33 (2009), 45-69.

SEELIGMANN, I.L. *'The Beginning of Midrash in the Books of Chronicles'. Tarbiz* 49 (1979-80) 14-32.

SEGAL, J. B. *'The Jews of North Mesopotamia before the Rise of the Islam', Studies in the Bible Presented to M. H. Segal.* Ed. by J. M. Grintz *ve diğ.* Jerusalem 1964, 32-63.

SEGAL, M. H. *'Mishnaic Hebrew and its Relation to Biblical Hebrew and to Aramaic', JQR, Old*

Series, 20 (1908) 647-737.

SEGAL, M.H. *A grammar of Mishnaic Hebrew*. Oxford,Clarendon Press, 1980.

SEGAL, M. H. *Sefer Ben Sira ha-Şalem*. 2nd ed. Jerusalem 1958.

SEM'ÂNÎ, Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr Ebû Sa'd et-Temîmî (ö. 562/1167): *Edeb'ül-İmlâ' ve'l-İstimlâ'* (thk. Max WEISWEILER), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 1401/1981 (I. baskı).

SEZGIN, M. Fuad: *Buhârî'nin Kaynakları*, Kitâbiyât, Ankara 2000.

SEZGIN, M.Fuad: *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (GAS), Leiden 1967.

SHAKED, Shaul,"*Popular Religion in Sasanian Babylonia*," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 21 (1997), ss.103-117.

SHAPIRA, Dan. "*Studies in Zoroastrian Exegesis: Zand*" (Doktora Tezi; Hebrew University of Jerusalem, 1998.

SHARVIT, S. *Textual Variants and Language of the Treatise Abot and Prolegomena to a Critical Edition*, Ramat Gan 1976.

SHARVIT, S. *'The Custom of Reading Abot on the Sabbath, and the History of the Baraitot Associated Therewith'*. *Bar-Ilan* 13 (1976) 169-87 (İbranice)

SHARVIT, S. '*Traditions of Interpretations and Their Relations to Traditions of Textual Readings in the Mishnah*', *Studies in Talmudic Literature, Bible and the History of Israel. Dedicated to E. Z. Melamed*. Ramat Gan 1983, 115-34.

SHARVIT, Shimon. *Language and Style of Tractate Avoth Through the Ages*, Beer- Şeva: Ben Gurion University of the Negev Press, 2006.

SIDDIKÎ, M. Zübeyr: *"Atrâf al-Hadith"*, *Studies in Islam*, VIII, sayı: 1-4, s. 17-28, New Delhi 1971.

SIMHA, Mahzor Vitri [מחזור ויטרי], (haz. Şimon Halevi iş Horovitz), I-II, Nurenberg 1923.

SİNANOĞLU, Mustafa, *"Eski Ahid ve Kur'ân-ı Kerîm'de Sina Vahyi"*, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1998, sayı: 2, s. 1-22.

SMALLWOOD, E. M. *The Jews under Roman Rule. From Pompei to Diocletian*. 2nd ed. Leiden 1981.

SMITH, M. *'Palestinian Judaism in the First Century'*, M. Davis (ed.) *Israel: Its Role in Civilization*.

SOKOLOFF, Michael. *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic, Ramat* Gan: Bar Ilan University Press; Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2002.

SONN, Tamara- NEUSNER, J.: *Comparing Religions Through Law: Judaism and Islam*, Routledge, New York 1999.

SONNE, I. "*The Schools of Shammai and Hillel Seen from within*', *Ginzberg Jubilee Vol.*, 275-91.

SPANIER, M. *Die Toseftaperiode in der Tannaitischen Literatur.* Berlin 1922

SPANIER, M. *Zur Frage des literarischen Verhaltnisses zwischen Mischnah und Tosefta* Berlin 1931.

SPERBER, D. *Great is Peace* (Perek ha-Şalom). Jerusalem 1979.

SPERBER, D. *'Greek and Latin Words in Rabbinic Literature'. Bar Ilan* 14-15 (1977) 6-90; 16-17 (1979) 9-30.

SPERBER, D. *Masechet Derech Eretz Zutta.* 2nd ed. Jerusalem 1982.

SPERBER, D. *Roman Palestine 200-400. The Land.* Ramat-Gan 1978.

SPERBER, Daniel. *Masehet Dereh Eretz Zutta and Perek Ha-Şalom* (İbranice), Jerusalem: Zur-Ot, 1994.

SPERBER. "*Qețef melilot,*" [*Meḥkarim ba-sifrut ha-talmudit* içinde], Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1983, 193-199.

SPIEGEL, Y.S. *Helkam şel Rabbanan Savoraei ba-Talmud ha-Bavli,* Tel Aviv 1976.

SPRENGLING, M. Kartir, *Founder of Sasanian Zoroastrianism'. AJSLL* 57 (1940) 197-228.

STEIN, S. *'The Concept of the "Fence", in Studies. Altmann University.* Alabama 1979, 301-29.

STEINSALTZ, Rabbi Adin, *The Essential Talmud,* Jason Aronson Inc., Northvale, NJ, 1992

STERN, M. - *'Sicarii and Zealots', WHJP* 8, 263-71.

STERN, M. *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* 1-3. Jerusalem 1974-84.

STERN, M. *Ha-Teudot le-mered ha-Haşmonaim.* 2nd ed. Tel Aviv 1972.

STERN, M. 'Social and Political Realignments in Herodian Judaea'. *The Jerusalem Cathedra* 2 (1982) 40-62.

STERN, M. *'The Roman Administration in Provincia Judaea from the Destruction of the Second Temple to the Bar Kokhba Uprising', Baras, Eretz Israel* 1, 514-20 (İbranice).

STERN, Sacha. "*Attribution and Authorship in the Babylonian Talmud," Journal of Jewish Studies* 45 (1994), 28-51.

STERN. "*The Concept of Authorship in the Babylonian Talmud," Journal of Jewish Studies* 46 (1995), 183-195.

STONE, M. E., (ed.) *Jewish Writings of the Second Temple Period* (Compendia II/2) Assen-Philadelphia 1984.

STRACK, H. L. STEMBERGER, G. *Introduction to the Talmud and Midrash* (çev.Markus Bockmuehl), II.baskı, Fortress Press, Minneapolis, 1996.

STRACK, H. L. *Introduction to the Talmud and Midrash.* 5th ed. (Philadelphia 1931) Yeni baskı New York 1970.

SUBHİ ES-SÂLİH: *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları* (trc. Yaşar Kandemir), İFAV yayınları.

İstanbul 1997.

SÜTÇMEZ, Yusuf, *Sika'nın Ziyâdesi* (ziyâdetü's-sika), Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Danışman: Kemal Sandıkçı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) 1998.

SÛSA, Ahmed, *Tarihte Araplar ve Yahudiler: İki İbrahim, İki Musa, İki Tevrat* (Çev. D. Ahsen Batur), Selenge Yayınları, İstanbul 2005.

SUSSMANN, Y. *'A Halakhic Inscription from the Beth-Shean Valley'. Tarbiz* 43 (1973-4) 88-158; 44 (1974-5) 193-5 (İbranice).

SUSSMANN, Y. *Babylonian Sugiyot to the Orders Zera'im and Tohorot.* Diss. Jerusalem 1969 (İbranice).

SUSSMANN, Y. *'The Boundaries of Eretz-Israel'. Tarbiz* 45 (1975-6) 213-57.

SUSSMANN, Y. *'The Inscription in the Synagogue at Rehob'*, I.L. Levine (ed.) *Ancient Synagogues Revealed.* Jerusalem 1981, 146-53.

SUSSMANN, Yakov. *"Manuscripts and Text Traditions of the Mishnah"* (İbranice), *Proceedings of the Seventh World Congress of Jewish Studies: Volume 3: Studies in the Talmud, Halacha and Midrash* (Jerusalem: Perry Foundation; World Union of Jewish Studies, 1981, 215-250.

SUSSMANN, Yakov. "*Torah şebe-'al peh-peşutah ke-maşma'ah,*" *Talmudic Studies III* (2 cilt); ed. Y.Sussmann ve D.Rosenthal; Jerusalem: Magnes, 2005, 209-384.

SUSSMANN, Yakov."*Yeruşalmi"="Ve-şuv li-yeruşalmi neziqin,*" [*Talmudic Studies I* içinde], ed. Y.Sussmann ve D. Rosenthal; Jerusalem: Magnes, 1990, 55-134.

SÜLÜN, Murat, *"Kur'ân'da Kitâb Kavramı ve Kur'ân Vahylerinin Kitaplaşması", Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1995-1996-1997, sayı: 13-14-15, s. 53-120.

SWARTZ, Michael. *Scholastic Magic: Ritual and Revelation in Ancient Judaism*, Princeton: Princeton University Press, 1996.

Ş

ŞA'BÂN, Muhammed İsmail, *el-Ehâdîsü'l-Kudsiyye ve Menziletuhâ fi'-Teşrî*, Riyâd 1982.

ŞEHTER, Yosef, *A Lexicon of the Talmud* [לקסיקון אוצר התלמוד, יוסף שכטר], Dvir Yayınevi, Tel Aviv 1963.

ŞELEBİ, Ahmed, *Mukârenetü'l-Edyân: el-Yehudiyyetu*, Mektebetü Nahdeti'l-Mısriyye, Kâhire 1988.

ŞENTÜRK, Recep: *Toplumsal Hafıza: Hadis Rivâyet Ağı 610–1505* (trc. Mehmet Fatih Serenli), Gelenek yayınları, İstanbul Eylül 2004 (yukarıdaki tezin tercümesi).

ŞENTÜRK, Recep: *"Social and Literary Structure of Isnâd: A Historical Perspective", Hadis Tetkikleri*

Dergisi, s. 31–50, cilt: II/1, yıl: 2004, Süha Yayıncılık, İstanbul 2004.

ŞENTÜRK, Recep: *Narrative Social Nature: Anatomy of the Hadith Transmission Network, CE 610–1505*, Columbia Universitesi 1998.

EŞ-ŞERÎF ER-RAZÎ (er-Radî), *el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye*, (thk. Taha Muhammed ez-Zeynî), Müessesetü'l-Halebî, Kâhire 1967.

ŞERİRA GAON: *İgeret Rav Şerira Gaon-Meturgam le-Laşon ha-Kodeş* אגרת רב שרירא גאון [Rav Şerira Gaon'un Mektubu], nşr. ve İbraniceye trc. R. Nosson Dovid Rabinowich, Jerusalem 1991; İng. trc. *The Iggeres of Rav Sherira Gaon*, trc. R. Nosson Dovid Rabinowich, Jerusalem 1988.

ŞOHAT, Azriel, "סוגיות בתקופת הגאונים" "*Sugiyot bi'Tkufat ha-Geonim*", *Mahkarim be-Toldot 'am Yisrael ve Erets-Yisrael*, eds. B. Oded-U. Rappaport-A. Shochat-J. Shatzmiller, Haifa 1972, II, 63-82.

T

TABERÂNÎ, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed: *el-Mu'cem'ül-Kebîr*, I-XXV, Beyrut 1993.

ET-TAHÂVÎ, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr I-XVI+F*, (thk.Şuayb el-Arnavut), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1994.

TALMON, S. *'The Calendar Reckoning of the Sect from the Judaean Desert'. Scripta* 4 (1958) 162-99.

TARAKÇI, Muhammet, *"Tevrat ve İncil'in Tahrîfi İle İlgili Kur'ân Âyetlerinin Anlaşılması Sorunu"*, *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 2004, sayı:2, ss.33-54.

TAWROGI, A.J. *Der thalmudische Tractat Derech Erez Sutta.* Kdnigsberg 1885.

TAYLOR, C. *Sayings of the Jewish Fathers. ... Pirqe Aboth in Hebrew and English with Critical Notes and Excurses.* 2nd ed. (Cambridge 1897) Yeni baskı: Zeyil ile birlikte, Amsterdam 1970.

TAYLOR, C. *An Appendix to Sayings of the Jewish Fathers. Containing a Catalogue of Manuscripts and Notes on the Text of Aboth* (Cambridge 1900) Yeni baskı: Pirkeyi Avotla birlikte, Amsterdam 1970.

TAYLOR, F. *Tractatus de patribus Rabbi Nathan auctore.* London 1654.

TENENBLATT, Mordechai. *The Formation of the Babylonian Talmud* (İbranice), Tel Aviv: Dvir, 1972.

TOKSARI, Ali, "*Müdelles Hadis ve Sahâbeye Tedlîs İsnâdı*", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5, Kayseri 1988, ss. 221-236.

TOPRAK, Mehmet Sait: *"İbranî Gelenekte "Kitâbet" Aleyhtarlığı: Yazı Karşıtlığı Paradoksu", Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXV, İzmir 2007, s. 127-146.

TOPRAK: *"Hadislerin Rivâyeti ve Korunmasında Şahsî Kayıtlar", Marife*, yıl: 8, sayı: 2, Güz 2008, s. 101-126, Konya 2009.

TOPRAK: *"Hadislerin Sözlü Rivâyeti ile Sözlü Tora'nın Rivâyet Tekniği Meselesine Bir Giriş", Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XX, 2008/1, s. 139-165.

TOPRAK: *Hadiste Derlemecilik Devrinin Başlaması ve Ûşî'nin Nisâb'ül-Ahbâr'ı*, Doktora Tezi, İzmir 2005.

TOPRAK: *"İslâmî Gelenekte 'Kitâbet Aleyhtarlığı'nın Yahudî Menşe'i Meselesi", Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXV, s. 147-175, İzmir 2007.

TOPRAK: *"Nisyân'a Dâir Yazma Bir Risâle: el-Keşf ve'l-Beyân 'Ammâ Yete'allaku bi'n-Nisyân"* [الكشف والبيان عما يتعلق بالنسيان], *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVI, İzmir 2007, s. 151-161.

TOPRAK, Mehmet Sait-ÇELİK, Mehmet, *Süryanca Dilbilgisi*, Atılım Üniversitesi Yayınları, Ankara 2011.

TOSUN, Mebrure -YALVAÇ, Kadriye, *Sümer Dili ve Grameri*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1981.

TOUATI, Houari: *Ortaçağda İslam ve Seyahat* (Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi) [özgün adı: Islam Et Voyage Au Moyen Age] (çev. Ali Berktay), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2004.

TOV, Emanuel: *"The Scribes of the Texts found in Judean Desert", The Quest for Context and Meaning: Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A.Sanders* (Biblical Interpretation Series) (Ed. Craig A. Evans -Shemaryahu Talmon), 1997.

TOWNSEND, J.T. *'Rabbinic Sources', The Study of Judaism.* New York 1972.

TRAUB, A. S. (ed.) *Sefer halakhot gedolot.* Yeni baskı Tel Aviv 1962.

TUĞ, Salih: *Zuheyr'ubn Harb ve Kitâb'ul-'İlm Adlı Eseri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları nu: 2775, İstanbul 1984.

TUR-SINAI [TORCZYNER], N. H. *'Language and Phraseology in the Tractate of Aboth d'Rabbi Nathan', M.M. Kaplan Jubilee Vol.* Ed. by M. Davis. New York 1953, İbranice Section, 83-93 (*Ha-lashon weha-sefer* 3, Jerusalem 1955, 320-34).

TUR-SINAI [TORCZYNER], N.H. *'Gilla panim ba-Tora şelo ke-halaḥa'. Leşonenu* 12 (1944) 270.

TÜRCAN, Zişan, *Hadis Şerh Geleneği: Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011.

TWERSKY, Isodere, *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah),* New Haven-London, Yale University Press, Amerika 1980.

U

UĞUR, Mücteba: *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü,* TDV. Yayınları, Ankara 1992.

UĞUR, Mücteba: *Hadis İlimleri Edebiyatı,* TDV. Yayınları, Ankara 1996.

ULU Arif, *"Tâbiûn'un Sünnet Anlayışı", İslâmî İlimler Dergisi,* Yıl 2, Sayı 2, Güz 2007, Ankara, ss. 55-80.

ULU Arif: *Tâbiûnun Sünnet Anlayışı,* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Danışman: Prof. Dr. M. Hayri Kırbaşoğlu, (basılmamış doktora tezi), Ankara 2004.

URBACH, E. E. [*Hilkhot avadim*] *'Halakhot Regarding Slavery as a Source for the Social History of the Second Temple and the Talmudic Period', Zion* 25 (1961) 141-89.

URBACH, E. E. *'Pirkei R. Yoşia'. Kovets al Yad* n.s. 8 (1976) 79-89.

URBACH, E. E. *'Rabbinic Exegesis and Origenes' Commentaries on the Song of Songs and Jewish-Christian Polemics', Tarbiz* 30 (1960-1) 148-70.

URBACH, E. E. '*The Derasha as a Basis of the Halakha and the Problem of the Soferim', Tarbiz* 27 (1957-8) 166-82.

URBACH, E. E. *'The Jews in Their Land in the Age of the Tannaim'. Beḥinot* 4 (1953) 61-72.

URBACH, E. E. *'Class Status and Leadership in the World of the Palestinian Sages', PIASH2* (1968) 48-74.

URBACH, E. E. *Ha-Halakha. Mekoroteha we-hitpathuta.* Givataim 1984.

URBACH, E. E. '*Homilies of the Rabbis on the Prophets of the Nations and the Balaam Stories', Tarbiz 25* (1955-6) 272-89.

URBACH, E. E. '*The Repentance of the People of Nineveh and the Discussion between Jews and Christians', Tarbiz* 20 (1950-1) 118-22.

URBACH, E. E. *The Sages. Their Concepts and Beliefs* 1-2, Jerusalem 1979.

URBACH, Ephraim E. *"Li-şe'elat leşono u-meqorotav şel sefer 'seder Eliyahu", Leşonenu* 21 (1957), 183-197.

URBACH, Ephraim E. *"The Traditions on Merkavah Mysticism in the Tannaitic Period",* [*Studies in Mysticism and Religion* içinde], ed. E. E. Urbach, R. J. Weblowsky, Ch. Wırszubski, Magnes Press, Jerusalem, 1967.

URBACH, Ephraim E. *Ha-halaḥah, meqorotehah ve-hitpatḥuta,* Ramat Gan: Masadah, 1984

URBACH, Ephraim E. *The Sages: Their Concepts and Beliefs* (Ibranice), Jerusalem: Magnes

Press, 1969.

Ü

ÜNAL, Yavuz: *"Hadis Tesbit Sisteminin Doğuş ve Gelişim Seyri Üzerine", Hadis Tetkikleri Dergisi*, Cilt: 1, Sayı : 2, 2003.

ÜNAL, Yavuz: *Hadisin Doğuş ve Gelişim Târihine Yeniden Bakış*, Etüt yayınları, Samsun 2001.

ÜZÜM, Hamza, *Yahudilikte Din Adamları Müessesesi* (Tanah Dönemi), MÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2007.

V

VISOTZKY, Burton L. *Midraş Mişle,* New York: Jewish Theological Seminary, 1990.

VISOTZKY, Burton L. *The Midrash on Proverbs,* New Haven: Yale University Press, 1992.

VRIES, B. DE., *Mehkarim be-sifrut ha-Talmud.* Jerusalem 1968.

VRIES, B. DE., *Memorial Volume.* Ed. E.Z. Melamed. Jerusalem 1968.

VRIES, B. DE., *Studies in the Development of Talmudic Halaḥah.* Jerusalem 1962.

VRIES, B. DE., *Toledot ha-halakha ha-talmudit.* Tel Aviv 1962.

VRIES, B. DE *'The Date of Compilation of the Tractate "Kalla Rabbati" PWCJS* 4,1 (1967) 131-2 .

W

WACHOLDER, B. Z. *'Sippurei Rabban Gamliel ba-Mişna u-ba-Tosefta'. PWCJS* 1 (1967).

WACHOLDER, B. Z. *Messianism and Mishnah.* [n. pi.] 1978.

WAJSBERG, E. '*The Aramaic Dialect of the Early Amoraim', Leşonenu* 60, 95-156, 1997.

WALD, Stephen G. *TB Pesahim III: Critical Edition with Comprehensive Commentary*, New York and Jerusalem: Jewish Theological Seminary, 2000.

WEGNER, Judith Romney, *"Islamic and Talmudic Jurisprudence: The Four Roots of Islamic Law and Their Talmudic Counterparts", The American Journal of Legal History*, Sayı: 26, Nu:1. (Ocak 1982).

WEISS, A. *Al ha-yetsira ha-sifrutit şel ha-Amoraim. On the Literary Creation of the Amoraim.* New York 1962.

WEISS, A. *Ha-yetsira şel ha-Savoraim.* The Literary Activities of the Saboraım. Jerusalem 1953.

WEISS, A. *Le-heker ha-Talmud. The Literary Development of the Babylonian Talmud.* New York 1955.

WEISS, A. *Studies in the Law of the Talmud on Damages.* Jerusalem - New York 1966.

WEISS, Abraham. *Damages = Studies in the Law of the Talmud on Damages,* Jerusalem and New York: Philipp Feldheim, 1966.

WEISS, Abraham. *Studies in the Literature of the Amoraim* (İbranice), New York: Horeb Yeshiva University Press, 1972.

WEISS, Abraham. *The Talmud in Its Development,* New York,Feldheim, 1954.

WEISS, I. H. *Dor-dor we-dorşav. Zur Geschichte der judischen Tradition* 1-5. Vienna 1871-83.

WEISS, I. H. *'Bikoret sefarim'. Beth Talmud* 3 (1883) 122-5.

WELLHAUSEN, J. *Prolegomena zur Geschichte Israels.* 2nd ed. Berlin 1883.

WELSFORD, Henry, *Mithridates Minor or An Essay on Language,* London 1848.

WESTREICH, Avishalom, "*The Crystallization and Development of the Pebbles Ruling in the Words of the Tannaim in the Words of the Amoraim and in the Talmuds*", *Sidra* 19 (2004), 77-100.

WIDENGREN, G. *'The Status of the Jews in the Sassanian Empire'. Iranica Antiqua 1* (1961) 117-62.

WIEDER, N., *Three Terms for "Tradition"*, *The Jewish Quarterly Review, New Series,* University of Pennsylvania Press, Sayı: 49, No. 2 (Ekim, 1958), ss. 108-121.

WIMPFHEIMER, Barry, *"Legal Narratives in the Babylonian Talmud"* (Doktora Tezi), Columbia Üniversitesi, 2005.

WOLFSON, H.Austryn, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı,* (çev. Kasım Turhan), Kitabevi, İstanbul 2001.

WOLFSON, H. A. *Philo* 1-2. 2nd ed. Cambridge MA 1948 (3rd rev. ed. 1962).

Y

YADIN, Y. *The Temple Scroll* 1-3. Jerusalem 1977-1983).

YAKIT, İsmail, *Türk İslam Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme,* Ötüken Neşriyat, İstanbul 1992.

YALON, H. *Introduction to the Vocalization of the Mishna.* Jerusalem 1964.

YARDIM, Ali: *Hadis* I-II, Damla yayınevi, İstanbul 1998.

YASDIMAN, Hakkı Şah, *Yahudi Kutsal Metinleri Işığında Kadının Evlilikteki Yeri,* (DEÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi), danışman. Ekrem Sarıkçıoğlu, İzmir 2000.

YAVUZ, Salih Sabri–YENİÇAĞ, İbrahim, "*Müslüman-Hıristiyan Polemiği Açısından Tahrif*", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları dergisi,* 2009, cilt: VI, sayı: 1, ss. 305-344.

JENIBAŞ, Hasan, *Ayın Yarılmasına Dâir Rivâyetlerin Değerlendirilmesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (basılmamış Yüksek Lisans tezi) İstanbul 2000.

YEHUDA BEN DAVID HAYYUG, '*Sefer ha-Niqud*=كتاب التنقيط] 'ספר הנקוד], *Şloşa Sifreyi Diqduq* içinde, Londra ve Berlin 1870.

YILDIRIM, Enbiya: *Hadis Problemleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2001.

YILDIRIM, Enbiya: *Hadiste Metin Tenkidi*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1996.

YILDIRIM, Enbiya: *"Hadislerin Mana İle Rivâyeti"*, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996, sayı: 1, ss. 279-314.

YILDIRIM, Enbiya: *Hadiste Metin Tenkidi: Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2009.

YILDIRIM, Enbiya: *"Kudsî Hadisler Üzerine Genel Bir Değerlendirme"*, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, cilt:13, sayı: 2, s. 39-47.

YILDIZ, Nuray, *Eskiçağda Yazı Malzemeleri ve Kitabın Oluşumu*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2000.

YILMAZ, Hayati, *Hadis İlminde Kudsî Hadisler*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, (Danışman: İsmail Lütfi Çakan), İstanbul 1992.

YILMAZ, Hayati, *"Hadis İlminde Kudsî Hadisler ve Konuda Yapılan Çalışmalar"*, *SÜİFD*, Sayı: 1, Yıl: 1996, ss.163-197.

YILMAZ, Hayati, *"Nûh b. Mustafa el-Konevi'nin er-Risâle fi'l-fark beyne'l-hadisi'l-kudsi ve'l-Kur'ân ve'l-hadisi'n-nebevi Adlı Risâlesi"*, *HTD*, Sayı:1, Yıl: 2003, ss. 167-178.

YILMAZ, Muhammet, *İbn Hacer'in Hocaları Bağlamında Kadın Hadisçiler*, Araştırma Yayınları, Ankara 2008.

YOSEF BEN ŞOŞAN, *Peruşey Rabenu Yosef ben Şuşan 'al masehet Avot* : [יוסף בן שושן , פירושי רבינו יוסף בן שושן על מסכת אבות] (haz. Ya'akov Yehoşu'a Balkrovits- Moşe Şlomo Kaşer), Mehon Torah Şelemah, Yeruşalayim 1968.

YÜCEL, Ahmet: *"Kitâbet"*, *TDV. İslâm Ansiklopedisi*, XXVI, Ankara 2002.

YÜCEL, Ahmet:*Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi.Hicrî İlk Üç Asır*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları nu:110, İstanbul 1996.

Z

ZADOK, R. *The Jews in Babylonia during the Chaldean and Achaemenian Periods according to the Babylonian Sources*. Haifa 1979.

ZAFERÜ'L-İSLÂM HAN, "*Talmud'un Doğuşu ve Yahudiler Üzerindeki Tesiri*", (trc. Mehmet Aydın), *AÜİFD*, Ankara 1981, XXV, ss.139-152.

ZAFERÜ'L-İSLÂM HAN, *et-Talmûd: Târihuhu ve Teâlîmuhu* [التلمود: تاريخه وتعاليمه], Beyrut 1967.

ZALMAN, Eliyahu bar Şlomo, *Barayta de-şlos esre midot de-rabbi Yişma'el*, Vilna 1925.

ZALMAN, Eliyahu bar Şlomo, *Sefer Yesud ha-Niqud* [ספר יסוד הניקוד], Amsterdam 1731.

EZ-ZEBÎDÎ, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî *Laqatü'l-Le'âli'l-Mütenâsıra fi'l-Ehâdîsi'l-Mütevâtire* (thk. Abdülkadir Ata), Beyrut 1985.

ZEBÎDÎ, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-Hidâye, trz.

ZE'EV WOLF, Aynhorin, *Barayta' d-Şloşim ve-ştayim midot de-Rabbi Eli'ezer ben R. Yosi ha-Galili ... im piruş Midraş Tannaim*, [זאב וואלף... אינהארן, ברייתא דשלשים ושתים מדות : דרבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי... עם פירוש מדרש תנאים], Yeruşalayim 1838.

ZEİTLİN, S. "*Hillel and the Hermeneutic Rules*", *The Jewish Quarterly Review, New Series*, Sayı:54, No.2 (Ekim 1963), ss.161-173 University of Pennsylvania Press.

ZILBERG, M. *Kah darko şel Talmud*. Jerusalem 1962.

ZIMMER, E. *'Atifat ha-roş be-evel'. Sinai* 96 (1985) 148-68.

ZLOTNICK, D. *The Tractate 'Mourning'*. New Haven - London 1966.

ZLOTNICK, Dov, "*Memory and the Integrity of the Oral Tradition.*" *Journal of Ancient Near Eastern Studies*, 16-17, ss. 229-241.

ZOHAR, Noam. "*Scripture, Mishnah and Thought: Redaction and Meaning at the Beginning of Tractate Neziqin*", [*Studies in Jewish Philosophy and Halakhic Thought Presented to Gerald J.Blidstein* içinde],ed. U.Ehrlich, H.Kreisel ve D.J.Lasker; Beer Sheva: Ben Gurion University Press, 2008), ss.195–208.

ZUNZ, L. ALBECK, H. *Ha-deraşot be-Yisrael ve-hiştalşelutan ha-historit* (H.T. of Zunz, Vortrage) ed. ve notlandırma: Ch. Albeck. Jerusalem 1954.

ZUSSMAN, Yaakov, "'*Torah şe-be-'al pe'-peşuta ke-maşma'* ", *Mehqere Talmud* 3, *Muqdaş le-Zihro şel Profesor Ephraim Elimeleh Urbah*. Ed.Yaakov Zussman ve David Rosenthal. Jerusalem:Magnes Press. ss. 289-385.

ZWEMER, Samuel, "*The So-Called Hadith Qudsi*", *Muslim World*, Sayı: XII, 1922.

II. PROGRAMLAR BİBLİYOGRAFYASI

Accordance Bible Software version 9.5.1, OakTree Software Inc., 2011.

BibleWorks for Windows: Focus on the Text, Version 8.0.0.13z.1, 2009.

Cevâmi'u'l-Kelim 4.5, [2011-1998 [جوامع الكلم 4.5 إسلام ويب: www.islamweb.net

Davar3 Version 3.0, Josef Planeta, Lelekovice, Czech Republic, 1999-2009.

e-Sword Version 9.7.2 Copyright 2000-2010, Rick Meyers: www.e-sword.net/support.html.

Judaic Classics Library, Version 2.2., Institute for Computers in Jewih Life, Davka Corporation, David Kantrowitz, Mart 2001.

[el-]*Mektebetü'ş-Şâmile*: 3.44[المكتبة الشاملة الإصدار] =http:/www.shamela.ws

Pradis 5.0.1.0025, *The Zondervan Corporation* 2002.

Shibboleth from Logos Bible Software, Logos Bible Software 2007-2010.

[The] *Babylonian Talmud:* Translation and Commentary, Jacob Neusner, Hendrickson Publishers 2006, AGES LIBRARY, LLC.

[The] *Jerusalem Talmud:* A Translation and Commentary, Jacob Neusner, Hendrickson Publishers 2008, AGES LIBRARY, LLC.

Torat Emet, 2010= תורת אמת: http://toratemetfreeware.com/Downloads.htm

EKLER

EK-1: İBRANİCE GEMATRİYA TABLOSU

Sıra ערך	*İbrani Harfler* אותיות העברית	*Sayısal Değer* קצב מספרי	*Latince* לטינית	*Transkripsiyon* תעתיק
1	א	1	Alef	'A
2	ב	2	Bet	B
3	ג	3	Gimel	G
4	ד	4	Dalet	D
5	ה	5	He	H
6	ו	6	Vav	V
7	ז	7	Zayin	Z
8	ח	8	Het	Ḥ
9	ט	9	Tet	T
10	י	10	Yud	I/Y
11	כ	20	Kaf	K /Ḫ
12	ל	30	Lamed	L
13	מ	40	Mem	M
14	נ	50	Nun	N
15	ס	60	Sameh	Ṣ
16	ע	70	Ayin	ʿ
17	פ	80	Pe-Fe	P-F
18	צ	90	Tsadi	TZ/TS
19	ק	100	Quf	Q/K
20	ר	200	Reş	R
21	ש	300	Sin-Şin	S-Ş
22	ת	400	Taf	TH (Peltek)

EK-2: ARAPÇA EBCED HESABI TABLOSU

Sıra الصف	*Arabça Harfler* الحروف العربية	*Sayısal Değer* المبلغ الرقمي	*Latince* اللاتينية	*Transkripsiyon* الأسطوانة الفونوغرافية
1	ا	1	Elif	’A
2	ب	2	Be	B
3	ج	3	Cim	C
4	د	4	Dal	D
5	هـ	5	He	H
6	و	6	Waw	V
7	ز	7	Zeyn	Z
8	ح	8	Ha	Ḥ
9	ط	9	Tı	T
10	ي	10	Ye	İ/Y
11	ك	20	Kaf	K
12	ل	30	Lam	L
13	م	40	Mim	M
14	ن	50	Nun	N
15	س	60	Sin	S
16	ع	70	Ayn	‘
17	ف	80	Fe	F
18	ص	90	Sâd	S
19	ق	100	Qaf	Q/K
20	ر	200	Re	R
21	ش	300	Şin	Ş
22	ت	400	Te	T
23	ث	500	S̲e (peltek)	S̲
24	خ	600	Ḫı	Ḫ
25	ذ	700	Z̲el (Peltek)	Z̲
26	ض	800	Dât	D
27	ظ	900	Zı	Z
28	غ	1000	Ğayn	Ğ

EK-3: GREK ALFABESİ SAYIDEĞERİ TABLOSU

Sıra σειρά	Grekçe Harfler ελληνικές γραμματοσειρές	Sayısal Değer Μια αριθμητική τιμή	Latince λατίνος	Transkripsiyon μεταγραφή
1	Α α	1	Alfa	A
2	Β β	2	Vita	V
3	Γ γ	3	Gamma	G
4	Δ δ	4	Delta	D
5	Ε ε	5	Epsilon	E
6	Ζ ζ	7	Zita	Z
7	Η η	8	İta	İ
8	Θ θ	9	Thita	T (peltek)
9	Ι ι	10	Yota	İ
10	Κ κ	20	Kapa	K
11	Λ λ	30	Lamda	L
12	Μ μ	40	Mi	M
13	Ν ν	50	Ni	N
14	Ξ ξ	60	Ksi	KS
15	Ο ο	70	Omikron	O
16	Π π	80	Pi	P
17	Ρ ρ	100	Ro	R
18	Σ σ ς	200	Sigma	S
19	Τ τ	300	Taf	T
20	Υ υ	400	İpsilon	İ
21	Φ φ	500	Fi	F
22	Χ χ	600	Hi	H (genizden)
23	Ψ ψ	700	Psi	PS
24	Ω ω	800	Omega	O

EK-4: İBRANİCE RAŞİ YAZITİPİ TABLOSU

Raşi	*K.y*	*Raşi*	*K.y.*	*Raşi*	*K.y.*	*Raşi*	*K.y.*	*Raşi*
אבגד	ד	ד	ג	ג	ב	ב	א	א
הוז			ז	ז	ו	ו	ה	ה
חטי			י	י	ט	ט	ח	ח
כלמן	נן	נן	מם	מם	ל	ל	כך	כך
סעפצ	צץ	צץ	פף	פף	ע	ע	ס	ס
קרשת	ת	ת	ש	ש	ר	ר	ק	ק

Tablonun Arapça Karşılığı

أبجد	د	ج	ب	أ
هوز	ز	و		ه
حطي	ي	ط		ح
كلمن	ن	م	ل	ك
صعفض	ض	ف	ع	ص
قرشت	ت	ش	ر	ق

Tablonun Çeviriyazısı

Ebced	D	C	B	A
Hevez	Z	V		H
Huti	Y	T		H
Kelemen	N	M	L	K
Sa'fes	S̲	F	'	S
Qaraşet	T̲	Ş	R	Q

EK-5: רבינו משה בן מיימון, משנה תורה, ספר המדע

הלכות תלמוד תורה

יש בכללן שתי מצוות עשה-(א) ללמוד תורה; (ב) לכבד מלמדיה ויודעיה. וביאור שתי מצוות אלו בפרקים אלו.

הלכות תלמוד תורה פרק א

א נשים ועבדים, פטורים מתלמוד תורה; אבל קטן--אביו חייב ללמדו תורה, שנאמר "ולימדתם אותם את בניכם, לדבר בם" (דברים יא,יט). ואין האישה חייבת ללמד את בנה, שכל החייב ללמוד חייב ללמד.

ב כשם שאדם חייב ללמד את בנו--כך הוא חייב ללמד את בן בנו, שנאמר "והודעתם לבניך, ולבני בניך" (דברים ד,ט). ולא בנו ובן בנו בלבד, אלא מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים, אף על פי שאינן בניו: שנאמר "ושיננתם לבניך" (דברים ו,ז)--מפי השמועה למדו, בניך אלו תלמידיך, שהתלמידים קרואים בנים, שנאמר "וייצאו בני הנביאים" (מלכים ב ב,ג).

ג אם כן למה נצטווה על בנו, ועל בן בנו--להקדים בנו לבן בנו, ובן בנו לבן חברו; [ג] וחייב לשכור מלמד לבנו ללמדו, ואינו חייב ללמד בן חברו אלא בחינם.

ד מי שלא לימדו אביו--חייב ללמד את עצמו כשיכיר, שנאמר "ולמדתם אותם, ושמרתם לעשותם" (דברים ה,א). וכן אתה מוצא בכל מקום, שהתלמוד קודם למעשה, מפני שהתלמוד מביא לידי מעשה, ואין המעשה מביא לידי תלמוד.

ה [ד] היה הוא ללמוד תורה ויש לו בן ללמוד תורה, הוא קודם לבנו. ואם היה בנו נבון ומשכיל מה שילמוד יותר ממנו, בנו קודם; ואף על פי שבנו קודם, לא ייבטל הוא--שכשם שמצוה עליו ללמד את בנו, כך הוא מצווה ללמד את עצמו.

ו [ה] לעולם ילמוד אדם תורה, ואחר כך יישא אישה--שאם נשא אישה תחילה, אין דעתו פנויה ללמוד. ואם היה יצרו מתגבר עליו, עד שנמצא שאין ליבו פנוי--יישא אישה, ואחר כך ילמוד תורה.

ז [ו] מאימתיי מתחיל אביו ללמדו תורה--משיתחיל לדבר, מלמדו "תורה ציווה לנו, משה" (דברים לג,ד) ופסוק ראשון מפרשת "שמע" (דברים ו,ד); ואחר כך מלמדו מעט מעט פסוקים פסוקים, עד שיהיה בן שש או בן שבע לפי בורייו, מוליכו אצל מלמד התינוקות.

ח [ז] היה מנהג המדינה ליקח מלמד התינוקות שכר, נותן לו שכרו; וחייב ללמדו בשכר, עד שיקרא תורה שבכתב כולה.

ט מקום שנהגו ללמד תורה שבכתב בשכר, מותר ללמד בשכר. אבל תורה שבעל פה, אסור ללמדה בשכר: שנאמר "ראה לימדתי אתכם" (דברים ד,ה)--מה אני בחינם למדתי, אף אתם בחינם למדתם ממני; וכן כשתלמדו לדורות, בחינם כמו שלמדתם ממני.

י לא מצא מי שילמדו בחינם--ילמוד בשכר, שנאמר "אמת קנה" (משלי כג,כג). יכול,

ללמד לאחרים בשכר: תלמוד לומר, "ואל תמכור" (שם)--הא למדת שאסור לו ללמד בשכר, אף על פי שלימדו רבו בשכר.

יא [ח] כל איש מישראל, חייב בתלמוד תורה: בין עני בין עשיר, בין שלם בגופו בין בעל ייסורין, בין בחור בין שהיה זקן גדול שתשש כוחו, אפילו עני המחזר על הפתחים, ואפילו בעל אישה ובנים--חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה, שנאמר "והגית בו יומם ולילה" (יהושוע א,ח).

יב [ט] גדולי חכמי ישראל--היה מהם חוטבי עצים ומהם שואבי מים, ומהם סומין. ואף על פי כן היו עוסקין בתורה, ביום ובלילה; והם מכלל מעתיקי השמועה, איש מפי איש מפי משה רבנו.

יג [י] עד אימתיי חייב אדם ללמוד תורה--עד יום מותו, שנאמר "ופן יסורו מלבבך, כול, ימי חייך" (דברים ד,ט); וכל זמן שלא יעסוק בלימוד, הוא שוכח. [יא] וחייב לשלש את זמן למידתו: שליש בתורה שבכתב; ושליש בתורה שבעל פה; ושליש יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו, ויוציא דבר מדבר, וידמה דבר לדבר, וידין במידות שהתורה נדרשת בהן עד שיידע היאך הוא עיקר המידות והיאך יוציא האסור והמותר וכיוצא בהן מדברים שלמד מפי השמועה--ועניין זה, הוא הנקרא תלמוד.

יד [יב] כיצד: היה בעל אומנות--יהיה עוסק במלאכה שלוש שעות ביום, ובתורה תשע: אותן התשע--קורא בשלוש מהן, בתורה שבכתב; ובשלוש, בתורה שבעל פה; ובשלוש, מתבונן בדעתו להבין דבר מדבר. ודברי קבלה, בכלל תורה שבכתב הן; ופירושן, בכלל תורה שבעל פה; והעניינות הנקראין פרדס, בכלל התלמוד.

טו במה דברים אמורים, בתחילת תלמודו של אדם; אבל כשיגדיל בחכמה ולא יהיה צריך לא ללמוד תורה שבכתב, ולא לעסוק תמיד בתורה שבעל פה--יקרא בעיתים מזומנים תורה שבכתב ודברי השמועה, כדי שלא ישכח דבר מדברי דיני תורה, וייפנה כל ימיו לתלמוד בלבד, לפי רוחב ליבו ויישוב דעתו.

טז [יג] אישה שלמדה תורה, יש לה שכר; אבל אינו כשכר האיש, מפני שלא נצטווית, וכל העושה דבר שאינו מצווה עליו, אין שכרו כשכר המצווה שעשה אלא פחות ממנו. ואף על פי שיש לה שכר, ציוו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה: מפני שרוב הנשים, אין דעתן מכוונת להתלמד, והן מוציאין דברי תורה לדברי הבאי, לפי ענייות דעתן.

יז אמרו חכמים, כל המלמד את בתו תורה, כאילו לימדה תפלות. במה דברים אמורים, בתורה שבעל פה. אבל תורה שבכתב, לא ילמד אותה לכתחילה; ואם לימדה, אינו כמלמדה תפלות.

הלכות תלמוד תורה פרק ב

א מושיבין מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה, ובכל פלך ופלך. וכל עיר שאין בה תינוקות של בית רבן--מחרימין את אנשי העיר, עד שמושיבין מלמד תינוקות; ואם לא הושיבו, מחריבין את העיר: שאין העולם מתקיים, אלא בהבל פיהם של תינוקות של בית רבן.

ב מכניסין את התינוקות להתלמד כבן שש כבן שבע, לפי כוח הבן ובניין גופו; ופחות

מבן שש, אין מכניסין אותו. ומכה אותן המלמד, להטיל עליהן אימה. ואינו מכה אותן מכת אויב, מוסר אכזרי; לפיכך לא יכה אותן בשוטים ולא במקלות, אלא ברצועה קטנה.

ג ויושב ומלמדן כל היום כולו, ומקצת מן הלילה--כדי לחנכן ללמוד ביום, ובלילה. ולא ייבטלו התינוקות כלל, חוץ מערבי שבתות וערבי ימים טובים בסוף היום, ובימים טובים; אבל בשבת, אין קורין לכתחילה, אבל שונין לראשון. ואין מבטלין התינוקות, ואפילו לבניין בית המקדש.

ד [ג] מלמד תינוקות שהוא מניח את התינוקות ויוצא, או שהוא עושה מלאכה אחרת עימהן, או שהוא מתרשל בתלמודן--הרי הוא בכלל "ארור, עושה מלאכת ה'--רמייה" (ירמיהו מח,י). לפיכך אין ראוי להושיב מלמד אלא בעל יראה, מהיר לקרות ולדקדק.

[ד] ומי שאין לו אישה--לא ילמד תינוקות, מפני אימותיהן שהן באין אצל בניהן; וכן האישה--לא תלמד תינוקות, מפני אבותיהן שהן באין אצל הבנים.

ה עשרים וחמישה תינוקות, למדים אצל מלמד אחד. היו יתר על חמישה ועשרים--עד ארבעים, מושיבין עימו אחר לסייעו בלימודן; היו יתר על ארבעים, מעמידין להם שני מלמדי תינוקות.

ו מוליכין את הקטן ממלמד למלמד אחר שהוא מהיר ממנו, בין במקרא בין בדקדוק. במה דברים אמורים, בשהיו שניהן בעיר אחת, ולא היה הנהר מפסיק ביניהן; אבל מעיר לעיר, או מצד נהר לצידו אפילו באותה העיר--אין מוליכין את הקטן, אלא אם כן היה בניין בריא על גבי הנהר, בניין שאינו ראוי ליפול במהרה.

ז אחד מבני מבוי שביקש להיעשות מלמד, אפילו אחד מבני החצר--אין יכולין שכניו למחות בידו. וכן מלמד תינוקות שבא חברו ופתח בית ללמד תינוקות בצידו כדי שיבואו תינוקות אחרים לו, או כדי שיבואו מתינוקות של זה אצל זה--אינו יכול למחות בידו, שנאמר "ה' חפץ, למען צדקו; יגדיל תורה, ויאדיר" (ישעיהו מב,כא).

הלכות תלמוד תורה פרק ג

א בשלושה כתרים נכתרו ישראל--כתר תורה, וכתר כהונה, וכתר מלכות: כתר כהונה--זכה בו אהרון, שנאמר "והייתה לו ולזרעו אחריו, ברית כהונת עולם" (במדבר כה,יג). כתר מלכות--זכה בו דויד, שנאמר "זרעו, לעולם יהיה; וכיסאו כשמש, נגדי" (תהילים פט,לז). כתר תורה--הרי הוא מונח ועומד ומוכן לכול, שנאמר "מורשה, קהילת יעקוב" (דברים לג,ד): כל מי שירצה, יבוא וייטול.

ב שמא תאמר שאותן הכתרים גדולים מכתר תורה, הרי הוא אומר "בי, מלכים ימלוכו; ורוזנים, יחוקקו צדק. בי, שרים ישורו" (משלי ח,טו-טז). הא למדת, שכתר התורה גדול מכתר כהונה וכתר מלכות.

[ב] אמרו חכמים, ממזר תלמיד חכמים קודם לכוהן גדול עם הארץ: שנאמר "יקרה היא, מפנינים" (משלי ג,טו)--יקרה היא מכוהן גדול, שנכנס לפניי לפנים.

ג אין לך מצוה בכל המצוות כולן שהיא שקולה כנגד תלמוד תורה, אלא תלמוד תורה

כנגד כל המצוות כולן--שהתלמוד מביא לידי מעשה. לפיכך התלמוד קודם למעשה, בכל מקום:

[ד] היה לפניו עשיית מצוה ותלמוד תורה--אם אפשר למצוה להיעשות על ידי אחרים, לא יפסיק תלמודו; ואם לאו, יעשה המצוה ויחזור לתורתו.

ד [ה] תחילת דינו של אדם, אינו נידון אלא על התלמוד, ואחר כך, על שאר מעשיו; לפיכך אמרו חכמים, לעולם יעסוק אדם בתורה, אפילו שלא לשמה--שמתוך שלא לשמה, בא לשמה.

ה [ו] מי שנשאו ליבו לקיים מצוה זו כראוי לה, ולהיות מוכתר בכתרה של תורה--לא יסיח דעתו לדברים אחרים, ולא ישים על ליבו שיקנה תורה עם העושר והכבוד כאחד. כך הוא דרכה של תורה: פת במלח תאכל, ועל הארץ תישן, וחיי צער תחיה, ובתורה אתה עמל. ולא עליך כל המלאכה לגמור, ולא אתה בן חורין ליבטל; אבל אם הרבית תורה, הרבית שכר, והשכר, לפי הצער.

ו [ז] שמא תאמר עד שאקבץ ממון ואחזור ואקרא, עד שאקנה מה שאני צריך ואפנה מעסקיי ואחזור ואקרא--אם תעלה מחשבה זו על ליבך, אין אתה זוכה לכתרה של תורה לעולם; אלא עשה תורתך קבע, ומלאכתך עראי, ואל תאמר לכשאפנה אשנה, שמא לא תפנה.

ז [ח] כתוב בתורה "לא בשמיים, היא . . . ולא מעבר לים, היא" (דברים ל,יב-יג): "לא בשמיים, היא", לא בגסי הרוח היא מצויה; "ולא מעבר לים, היא", לא במהלכי מעבר לים היא. לפיכך אמרו חכמים, לא כל המרבה סחורה מחכים; וציוו ואמרו, הוי מעט עסק, ועסוק בתורה.

ח [ט] דברי תורה נמשלו במים, שנאמר "הוי כל צמא לכו למים" (ישעיהו נה,א)--לומר לך: מה המים אין מתכנסין במקום מדרון, אלא נזחלין מעליו ומתקבצין במקום אשבורן--כך דברי תורה, אינן נמצאין בגסי הרוח ולא בלב כל גבה לב; אלא בדכא ושפל רוח שמתאבק בעפר רגלי החכמים, ומסיר התאוות ותענוגי הזמן מליבו, ועושה מלאכה בכל יום מעט כדי חייו, אם לא היה לו מה יאכל, ושאר יומו ולילו, עוסק בתורה.

ט [י] כל המשים על ליבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה, ויתפרנס מן הצדקה--הרי זה חילל את השם, וביזה את התורה, וכיבה מאור הדת, וגרם רעה לעצמו, ונטל חייו מן העולם הבא: לפי שאסור ליהנות בדברי תורה, בעולם הזה.

י אמרו חכמים, כל הנהנה מדברי תורה, נטל חייו מן העולם. ועוד ציוו ואמרו, לא תעשם עטרה להתגדל בהם, ולא קורדום לחפור בהם. ועוד ציוו ואמרו, אהוב את המלאכה, ושנוא את הרבנות. וכל תורה שאין עימה מלאכה, סופה בטילה; וסוף אדם זה, שיהא מלסטס את הברייות.

יא מעלה גדולה היא למי שהוא מתפרנס ממעשה ידיו, ומידת חסידים הראשונים היא; ובזה זוכה לכל כבוד וטובה שבעולם הזה, ולעולם הבא: שנאמר "יגיע כפיך, כי תאכל; אשריך, וטוב לך" (תהילים קכח,ב)--"אשריך" בעולם הזה, "וטוב לך" לעולם הבא שכולו טוב.

יב אין דברי תורה מתקיימין במי שמרפה עצמו עליהן, ולא באלו שלומדין מתוך עידון ומתוך אכילה ושתייה--אלא במי שממית עצמו עליהן, ומצער גופו תמיד, ולא ייתן שנת לעיניו, לעפעפיו תנומה.

יג אמרו חכמים דרך רמז, "זאת, התורה, אדם, כי ימות באוהל" (במדבר יט,יד)--אין התורה מתקיימת, אלא במי שממית עצמו באוהלי החכמה. וכך אמר שלמה בחכמתו, "התרפית, ביום צרה--צר כוחך" (משלי כד,י); ועוד אמר, "אף חכמתי, עמדה לי" (קוהלת ב,ט)--חכמה שלמדתי באף, עמדה לי.

יד אמרו חכמים, ברית כרותה שכל היגע בתלמודו בבית הכנסת, לא במהרה הוא משכח; וכל היגע בתלמודו בצנעה מחכים, שנאמר "ואת צנועים, חכמה" (משלי יא,ב). וכל המשמיע קולו בשעת תלמודו, תלמודו מתקיים בידו; אבל הקורא בלחש, במהרה הוא שוכח.

טו [יג] אף על פי שמצוה ללמוד ביום ובלילה, אין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה; לפיכך מי שרצה לזכות בכתר התורה, ייזהר בכל לילותיו, ולא יאבד אפילו אחת מהן בשינה ואכילה ושתייה ושיחה וכיוצא בהן, אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה. אמרו חכמים, אין גורנה של תורה אלא לילה, שנאמר "קומי רוני בלילה" (איכה ב,יט). וכל העוסק בתורה בלילה, חוט של חסד נמשך עליו ביום, שנאמר "יומם, יצווה ה' חסדו, ובלילה, שירו עימי--תפילה, לאל חיי" (תהילים מב,ט). וכל בית שאין דברי תורה נשמעין בו בלילה, אש אוכלתו.

טז "כי דבר ה' בזה" (במדבר טו,לא)--זה שלא השגיח על דברי תורה, כל עיקר. וכן כל שאפשר לו לעסוק בתורה, ואינו עוסק, או שקרא ושנה, ופירש להבלי עולם והניח תלמודו וזנחו--הרי זה בכלל בוזה דבר ה'.

יז אמרו חכמים, כל המבטל את התורה מעושר, סופו לבטלה מעוני; וכל המקיים את התורה מעוני, סופו לקיימה מעושר. ועניין זה מפורש הוא בתורה: הרי הוא אומר "תחת, אשר לא עבדת את ה' אלוהיך, בשמחה, ובטוב לבב--מרוב, כול. ועבדת את אויבך" (דברים כח,מז-מח); ואומר "למען ענותך, ולמען נסותך--להיטיבך, באחריתך" (דברים ח,טז).

הלכות תלמוד תורה פרק ד

א אין מלמדין דברי תורה אלא לתלמיד הגון נאה במעשיו, או לתם. אבל אם היה הולך בדרך לא טובה, מחזירין אותו למוטב, ומנהיגין אותו בדרך ישרה, ובודקין אותו; ואחר כך מכניסין אותו לבית המדרש, ומלמדין אותו. אמרו חכמים, כל השונה לתלמיד שאינו הגון, כאילו זרק אבן למרקוליס, שנאמר "כצרור אבן, במרגמה--כן נותן לכסיל, כבוד" (משלי כו,ח): ואין "כבוד" אלא תורה, שנאמר "כבוד, חכמים ינחלו" (משלי ג,לה).

ב וכן הרב שאינו הולך בדרך טובה--אף על פי שחכם גדול הוא, וכל העם צריכין לו--אין מתלמדין ממנו, עד שיחזור למוטב: שנאמר "כי שפתי כוהן ישמרו דעת, ותורה יבקשו מפיהו: כי מלאך ה' צבאות, הוא" (מלאכי ב,ז). אמרו חכמים, אם דומה הרב למלאך ה' צבאות, תורה יבקשו מפיהו; ואם לאו, אל יבקשו תורה מפיהו.

ג [ב] כיצד מלמדין: הרב יושב בראש, והתלמידים לפניו מוקפין עטרה, כדי שיהו כולן רואין את הרב, ושומעין דבריו. ולא יישב הרב על הכיסא, ותלמידיו על הקרקע, אלא או

הכול על הארץ, או הכול על הכיסאות. ובראשונה, היה הרב יושב והתלמידים עומדים; ומקודם תורבן בית שני, נהגו הכול ללמד לתלמידים, והן יושבין.

ד [ג] אם היה הרב מלמד מפיו לתלמידים, מלמד. ואם היה מלמד על ידי מתרגם--המתרגם עומד בינו ובין התלמידים, והרב אומר למתרגם, והמתרגם משמיע לכל התלמידים; וכשהן שואלין למתרגם, הוא שואל לרב, והרב משיב למתרגם, והמתרגם משיב לשואל. ולא יגביה הרב קולו, יותר מקול המתרגם; ולא יגביה המתרגם קולו בעת ששואל את הרב, יותר מקול הרב.

ה אין התורגמן רשאי, לא לפחות ולא להוסיף ולא לשנות, אלא אם כן היה התורגמן אביו של חכם, או רבו. אמר הרב לתורגמן, כך אמר לי רבי, או כך אמר לי אבא מרי--כשאומר התורגמן הדברים לעם, אומרן בשם החכם ומזכיר שמו של אבי הרב או של רבו, ואומר כך אמר רבנא פלוני, אף על פי שלא הזכיר החכם שמו: שאסור לו לקרות לרבו או לאביו, בשמו.

ו [ד] הרב שלימד ולא הבינו התלמידים, לא יכעוס עליהם וירגז, אלא חוזר ושונה הדבר אפילו כמה פעמים, עד שיבינו עומק ההלכה. וכן לא יאמר התלמיד הבנתי, והוא לא הבין, אלא חוזר ושואל, אפילו כמה פעמים. ואם כעס עליו רבו, ורגז--יאמר לו: רבי, תורה היא, וללמוד אני צריך; ודעתי קצרה.

ז [ה] לא יהיה התלמיד בוש מחבריו שלמדו מפעם ראשונה או שנייה, והוא לא למד אלא אחר כמה פעמים: שאם נתבייש מדבר זה--נמצא נכנס ויוצא לבית המדרש, והוא אינו למד כלום. לפיכך אמרו חכמים הראשונים, אין הביישן למד, ולא הקפדן מלמד.

ח במה דברים אמורים, בזמן שלא הבינו התלמידים הדבר מפני עומקו, או מפני דעתן שהיא קצרה; אבל אם ניכר לרב שהן מתרשלין בדברי תורה ומתרפין עליהן, ולפיכך לא הבינו--חייב לרגוז עליהן ולהכלימן בדברים, כדי לחדדן; ובעניין זה אמרו חכמים, זרוק מרה בתלמידים.

ט לפיכך אין ראוי לרב לנהוג קלות ראש בפני התלמידים, ולא לשחוק בפניהם, ולא לאכול ולשתות עימהם--כדי שתהא אימתו עליהן, וילמדו ממנו במהרה.

י [ו] אין שואלין את הרב כשייכנס לבית המדרש, עד שתתיישב דעתו עליו; ואין התלמיד שואל כשייכנס, עד שיישב וינוח. ואין שואלין שניים, כאחד. ואין שואלין את הרב מעניין אחר, אלא מאותו העניין שהן עוסקין בו, כדי שלא יתבייש. ויש לרב להטעות את התלמידים בשאלותיו, ובמעשים שעושה בפניהם, כדי לחדדן, וכדי שיידע אם זוכרים הם מה שלימדם או אינם זוכרים. ואין צריך לומר, שיש לו רשות לשאול אותן בעניין אחר שאינן עוסקין בו, כדי לזרזן.

יא [ז] אין שואלין מעומד, ואין משיבין מעומד; ולא מגבוה ולא מרחוק, ולא מאחורי הזקנים. ואין שואלין את הרב אלא בעניין, ואין שואלין אלא מיראה; ולא ישאל בעניין, יותר משלוש הלכות.

יב [ח] שניים ששאלו--שאל אחד בעניין ושאל אחד שלא בעניין, נזקקין לעניין; מעשה ושאינו מעשה, נזקקין למעשה; הלכה ומדרש, נזקקין להלכה; מדרש והגדה, נזקקין

למדרש; הגדה וקל וחומר, נזקקין לקל וחומר; קל וחומר וגזירה שווה, נזקקין לקל וחומר.

יג היו השואלין אחד חכם ואחד תלמיד, נזקקין לחכם; תלמיד ועם הארץ, נזקקין לתלמיד. שניהם חכמים, שניהם תלמידים, שניהם עמי הארץ, שאלו שניהם בשתי הלכות, או בשתי שאלות, שתי תשובות, שתי מעשים--הרשות ביד התורגמן, מעתה.

יד [ט] אין ישנים בבית המדרש. וכל המתנמנם בבית המדרש, חכמתו נעשית קרעים קרעים; וכן אמר שלמה בחכמתו, "וקרעים, תלביש נומה" (משלי כג,כא). ואין מסיחין בבית המדרש, אלא בדברי תורה בלבד: אפילו מי שנתעטש, אין אומרין לו רפואה בבית המדרש; ואין צריך לומר, שאר הדברים. וקדושת בית המדרש, חמורה מקדושת בתי כנסייות.

הלכות תלמוד תורה פרק ה

א כשם שאדם מצווה בכבוד אביו, וביראתו--כך הוא חייב בכבוד רבו, ויראתו; ורבו, יתר מאביו: שאביו, הביאו לחיי העולם הזה; ורבו שלימדו חכמה, הביאו לחיי העולם הבא.

ב ראה אבידת אביו ואבידת רבו, של רבו קודמת לשל אביו. אביו ורבו נשואים במשא, מניח את של רבו ואחר כך את של אביו. אביו ורבו שבויים בשביה, פודה את רבו ואחר כך פודה את אביו; ואם היה אביו תלמיד חכמים, פודה את אביו תחילה. וכן אם היה אביו חכם, אף על פי שאינו שקול כנגד רבו--משיב אבידתו ואחר כך משיב אבידת רבו. ואין לך כבוד, גדול מכבוד הרב; ולא מורא, יתר ממורא הרב. אמרו חכמים, מורא רבך כמורא שמיים.

ג לפיכך אמרו, כל החולק על רבו--כחולק על השכינה, שנאמר "בהצותם, על ה'" (במדבר כו,ט). וכל העושה מריבה עם רבו--כעושה עם השכינה, שנאמר "אשר רבו בני ישראל את ה'" (במדבר כ,יג). וכל המתרעם על רבו--כמתרעם על השכינה, שנאמר "לא עלינו תלונותיכם, כי על ה'" (שמות טז,ח). וכל המהרהר אחר רבו--כמהרהר אחר השכינה, שנאמר "וידבר העם, באלוהים ובמשה" (במדבר כא,ה).

ד [ב] איזה הוא חולק על רבו--זה שקובע לו מדרש ויושב ודורש ומלמד שלא ברשות רבו, ורבו קיים, ואף על פי שרבו במדינה אחרת. ואסור לאדם להורות בפני רבו, לעולם; וכל המורה הלכה בפני רבו, חייב מיתה.

ה [ג] היה בינו ובין רבו שנים עשר מיל, ושאל לו אדם דבר הלכה--מותר להשיב. ולהפריש מן האיסור--אפילו בפני רבו, מותר להורות. כיצד: כגון שראה אדם עושה דבר האסור מפני שלא ידע באיסורו, או מפני רשעו--יש לו להפרישו, ולומר לו דבר זה אסור, ואפילו בפני רבו, ואף על פי שלא נתן לו רבו רשות: שכל מקום שיש חילול השם, אין חולקין כבוד לרב.

ו במה דברים אמורים, בדבר שנקרוא נקרה; אבל לקבוע עצמו להוראה, ולישב ולהורות לכל שואל--אפילו הוא בסוף העולם, ורבו בסוף העולם--אסור לו להורות עד שימות רבו, אלא אם כן נטל רשות מרבו.

ז ולא כל מי שמת רבו, מותר לו לישב ולהורות בתורה, אלא אם כן היה תלמיד שהגיע

להוראה. [ד] וכל תלמיד שלא הגיע להוראה, ומורה--הרי זה שוטה רשע וגס רוח; ועליו נאמר "כי רבים חללים, הפילה" (משלי ז,כו). וכן חכם שהגיע להוראה, ואינו מורה--הרי זה מונע תורה, ונותן מכשולות לפני העיוורים; ועליו נאמר "ועצומים, כל הרוגיה" (שם).

ח אלו התלמידים הקטנים שלא הרבו תורה כראוי, והם מבקשים להתגדל בפני עמי הארץ ובין אנשי עירם, וקופצים ויושבים בראש לדון ולהורות בישראל--הם המרבים את המחלקות, והם המחריבים את העולם, והמכבים נרה של תורה, והמחבלים כרם ה' צבאות. ועליהם אמר שלמה בחכמתו, "אחזו לנו, שועלים--שועלים קטנים, מחבלים כרמים" (שיר השירים ב,טו).

ט [ה] ואסור לו לתלמיד לקרות לרבו בשמו, ואפילו שלא בפניו. ולא יזכיר שמו בפניו, ואפילו לקרות לאחרים ששמם כשם רבו, כדרך שעושה בשם אביו: אלא ישנה שמם, ואפילו לאחר מותם--והוא שיהיה השם פליא, שכל השומע יידע שהוא פלוני. ולא ייתן שלום לרבו או יחזיר לו שלום, כדרך שנותנין הריעים ומחזירין זה לזה; אלא שוחה לפניו, ואומר לו ביראה וכבוד, שלום עליך, רבי. ואם נתן לו רבו שלום, יחזיר לו, שלום עליך, רבי ומרי.

י [ו] וכן לא יחלוץ תפיליו בפני רבו, ולא יסב אלא יושב כיושב לפני המלך. ולא יתפלל לפני רבו, ולא לאחר רבו, ולא בצד רבו; ואין צריך לומר, שאסור לו להלך בצידו: אלא יתרחק לאחר רבו, ולא יהא מכוון כנגד אחוריו; ואחר כך יתפלל. ולא ייכנס עם רבו, למרחץ.

יא לא יישב במקום רבו. ולא יכריע דבריו בפניו, ולא יסתור את דבריו. ולא יישב לפניו, עד שיאמר לו שב; ולא יעמוד מלפניו, עד שיאמר לו עמוד, או עד שייטול רשות לעמוד. וכשייפטר מרבו, לא יחזיר לו אחוריו, אלא נרתע לאחוריו, ופניו כנגד פניו. [ז] וחייב לעמוד מפני רבו, משיראנו מרחוק מלוא עיניו, עד שיתכסה ממנו ולא יראה קומתו; ואחר כך יישב. וחייב אדם להקביל את פני רבו, ברגל.

יב [ח] אין חולקין כבוד לתלמיד בפני הרב, אלא אם כן היה דרך רבו לחלוק לו כבוד. וכל מלאכות שהעבד עושה לרבו, תלמיד עושה לרבו; ואם היה במקום שאין מכירין אותו, ולא היו לו תפילין וחש שמא יאמרו עבד הוא--אינו נועל לו מנעלו, ולא חולצו. וכל המונע תלמידו מלשמשו--מונע ממנו חסד, ופורק ממנו יראת שמיים; וכל תלמיד שמזלזל בדבר מכל כבוד רבו, גורם לשכינה שתסתלק מישראל.

יג [ט] ראה את רבו עובר על דברי תורה, אומר לו לימדתנו רבנו כך וכך. וכל זמן שמזכיר שמועה בפניו, אומר לו כך לימדתנו רבנו. ואל יאמר דבר שלא שמע מרבו, עד שיזכיר שם אומרו. וכשימות רבו--קורע כל בגדיו, עד שהוא מגלה את ליבו; ואינו מאחה, לעולם.

יד במה דברים אמורים, ברבו מובהק שלמד ממנו רוב חכמתו. אבל אם לא למד ממנו רוב חכמתו--הרי זה תלמיד חבר, ואינו חייב בכבודו בכל הדברים האלו; אבל עומד מלפניו, וקורע עליו כשם שהוא קורע על כל המתים שהוא מתאבל עליהן.

טו אפילו לא למד ממנו אלא דבר אחד, בין קטן בין גדול--עומד מלפניו, וקורע עליו. [י] וכל תלמיד חכמים שדעותיו מכוונות--אינו מדבר בפני מי שהוא גדול ממנו בחכמה, אף על פי שלא למד ממנו כלום.

טז [יא] הרב המובהק שרצה למחול על כבודו בכל הדברים האלו, או באחד מהן, לכל תלמידיו, או לאחד מהן--הרשות בידו. ואף על פי שמחל, חייב התלמיד להדרו, ואפילו בשעה שמחל.

יז [יב] כשם שהתלמידים חייבין בכבוד הרב, כך הרב צריך לכבד את תלמידיו ולקרבן: כך אמרו חכמים, יהי כבוד תלמידך חביב עליך, כשל חברך. וצריך אדם להיזהר בתלמידיו, ולאוהבן, שהם הבנים המהנין בעולם הזה, ולעולם הבא.

יח [יג] התלמידים מוסיפין חכמת הרב, ומרחיבין ליבו. אמרו חכמים, הרבה חכמה למדתי מחבריי יתר מרבותיי, ומתלמידיי יתר מכולם; וכשם שעץ קטן מדליק את הגדול, כך תלמיד קטן מחדד את הרב, עד שיוציא ממנו בשאלותיו, חכמה מפוארה.

הלכות תלמוד תורה פרק ו

א כל תלמיד חכמים--מצוה להדרו, ואף על פי שאינו רבו: שנאמר "מפני שיבה תקום, והדרת פני זקן" (ויקרא יט,לב), זה שקנה חכמה. ומאימתיי חייבין לעמוד מפני החכם--משיקרב ממנו בארבע אמות, עד שיעבור מכנגד פניו.

ב אין עומדין מפניו לא בבית המרחץ, ולא בבית הכיסא--שנאמר "תקום, והדרת" (ויקרא יט,לב), קימה שיש בה הידור. ואין בעלי אומנייות חייבין לעמוד מפני תלמידי חכמים, בשעה שעוסקין במלאכתן: שנאמר "תקום, והדרת"--מה הידור שאין בו חסרון כיס, אף קימה שאין בה חסרון כיס.

ג ומניין שלא יעצים עיניו מן החכם, כדי שלא יראהו עד שלא יעמוד מפניו: תלמוד לומר "ויראת מאלוהיך" (ויקרא יט,לב)--הא כל דבר שהוא מסור ללב, נאמר בו "ויראת מאלוהיך" (שם; וגם ויקרא יט,יד; ויקרא כה,יז; ויקרא כה,לו; ויקרא כה,מג).

ד [ג] אין ראוי לחכם שיטריח על העם, ויכוון עצמו להן כדי שיעמדו מפניו, אלא ילך בדרך קצרה ומהכוון שלא יראה אותו אחד, כדי שלא יטריחו לעמוד. והחכמים היו מקיפין, והולכין בדרך החיצונה שאין מכיריהן מצויין שם, כדי שלא יטריחו.

ה [ד] רוכב, הרי הוא כמהלך, וכשם שעומדין מפני המהלך, כך עומדין מפני הרוכב. [ה] שלושה שהיו מהלכין בדרך--הרב באמצע, גדול מימינו, וקטן משמאלו.

ו הרואה חכם--אינו עומד מלפניו, עד שיגיע לו לארבע אמות; וכיון שעבר,

יישב. ראה אב בית דין, עומד מלפניו משיראנו מרחוק מלוא עיניו; ואינו יושב, עד שיעבור מאחוריו ארבע אמות. ראה את הנשיא, עומד מלפניו מלוא עיניו; ואינו יושב עד שיישב במקומו, או עד שיתכסה מעיניו. והנשיא שמחל על כבודו, כבודו מחול.

ז כשהנשיא נכנס, כל העם עומדין; ואינן יושבין, עד שיאמר להם שבו. כשאב בית דין נכנס, עושין לו שתי שורות עומדין מכאן ומכאן, עד שנכנס וישב במקומו, ושאר העם יושבין במקומן. [ז] חכם שנכנס, כל שיגיע לו בארבע אמות עומד מלפניו, אחד עומד ואחד יושב, עד שנכנס וישב במקומו.

ח בני חכמים ותלמידי חכמים--בזמן שהרבים צריכין להם, מקפצין על ראשי העם ונכנסין למקומן. ואין שבח לתלמיד חכמים, שייכנס באחרונה; יצא לצורך, חוזר למקומו.

ט בני חכמים--בזמן שיש בהן דעת לשמוע, הופכין פניהן כלפי אביהן; אין בהן דעת לשמוע, הופכין פניהן כלפי העם. [ח] תלמיד שהוא יושב לפני רבו תמיד, אינו רשאי לעמוד מלפניו אלא שחרית וערבית בלבד, שלא יהא כבודו מרובה, מכבוד שמיים.

י [ט] מי שהוא זקן מופלג בזקנה--אף על פי שאינו חכם, עומדין לפניו; ואפילו החכם שהוא ילד, עומד בפני הזקן המופלג בזקנה, ואינו חייב לעמוד מלוא קומתו, אלא כדי להדרו. ואפילו זקן גוי, מהדרין אותו בדברים ונותנין לו יד לסומכו--שנאמר "מפני שיבה תקום" (ויקרא יט,לב), כל שיבה במשמע.

יא [י] תלמידי חכמים--אינן יוצאין לעשות בעצמן עם כל הקהל בבניין וחפירה של מדינה וכיוצא בהן, כדי שלא יתבזו בפני עמי הארץ. ואין גובין מהן לבניין החומות ותיקון השערים ושכר השומרים וכיוצא בהן, ולא לתשורת המלך. ואין מחייבין אותן ליתן המס, בין מס שהוא קצוב על בני העיר בין מס שהוא קצוב על כל איש ואיש, שנאמר "גם כי יתנו בגויים, עתה אקבצם; ויחלו מעט, ממשא מלך ושרים" (ראה הושע ח,י).

יב וכן אם הייתה סחורה לתלמיד חכמים, מניחין אותו למכור תחילה; ואין מניחין אחד מבני השוק למכור, עד שימכור הוא. וכן אם היה לו דין, והיה עומד בכלל בעלי דינין הרבה--מקדימין אותו ומושיבין אותו.

יג [יא] עוון גדול הוא לבזות את החכמים, או לשנוא אותן: לא חרבה ירושלים, עד שביזו בה תלמידי חכמים--שנאמר "ויהיו מלעיבים, במלאכי האלוהים, ובוזים דבריו, ומיתעתעים בנביאיו" (דברי הימים ב לו,טז), כלומר בוזים מלמדי דבריו. וכן זה שאמרה תורה, "אם בחוקותיי תמאסו" (ויקרא כו,טו)--מלמדי חוקותיי תמאסו. וכל המבזה את החכמים--אין לו חלק לעולם הבא, והרי הוא בכלל "כי דבר ה' בזה" (במדבר טו,לא).

יד [יב] אף על פי שהמבזה את החכמים, אין לו חלק לעולם הבא--אם באו עדים

שביזהו, אפילו בדברים--חייב נידוי, ומנדין אותו בית דין ברבים, וקונסין אותו ליטרה זהב בכל מקום, ונותנין אותה לחכם. והמבזה את החכם בדברים, אפילו לאחר מיתה--מנדין אותו בית דין, והם מתירין אותו כשיחזור בתשובה; אבל אם היה החכם חי--אין מתירין לו, עד שירצה זה שנידוהו בשבילו.

טו וכן החכם עצמו, מנדה לכבודו לעם הארץ שהפקיר בו, ואינו צריך לא עדים, ולא התראה; ואין מתירין לו, עד שירצה את החכם. ואם מת החכם, באין שלושה ומתירין לו. ואם רצה החכם למחול לו ולא נידהו, הרשות בידו.

טז [יג] הרב שנידה לכבודו, חייבין כל תלמידיו לנהוג נידוי במנודה; אבל תלמיד שנידה לכבוד עצמו, אין הרב חייב לנהוג בו נידוי, אבל כל העם, חייבין לנהוג בו נידוי. וכן מנודה לנשיא, מנודה לכל ישראל; מנודה לכל ישראל, אינו מנודה לנשיא. מנודה לעירו, מנודה לעיר אחרת; מנודה לעיר אחרת, אינו מנודה לעירו.

יז [יד] במה דברים אמורים, במי שנידוהו מפני שביזה תלמידי חכמים. אבל מי שנידוהו על שאר דברים שחייבין עליהם נידוי--אפילו נידהו קטן שבישראל, חייב הנשיא וכל ישראל לנהוג בו נידוי, עד שיחזור בתשובה מדבר שנידוהו בשבילו, ויתירו לו.

יח על ארבעה ועשרים דברים מנדין את האדם, בין איש בין אישה; ואלו הן: (א) המבזה את החכם, ואפילו לאחר מותו; (ב) המבזה שליח בית דין; (ג) הקורא לחברו עבד; (ד) המזלזל בדבר אחד מדברי סופרים, ואין צריך לומר בדברי תורה; (ה) מי ששלחו לו בית דין וקבעו לו זמן, ולא בא; (ו) מי שלא קיבל עליו את הדין, מנדין אותו עד שייתן; (ז) מי שיש ברשותו דבר המזיק, כגון כלב רע או סולם רעוע, מנדין אותו עד שיסיר היזקו; (ח) המוכר קרקע שלו לגוי, מנדין אותו עד שיקבל עליו כל אונס שיבוא מן הגוי לישראל חברו בעל המצר; (ט) המעיד על ישראל בערכאות של גויים והוציא ממנו בעדותו ממון שלא כדין ישראל, מנדין אותו עד שישלם; (י) טבח כוהן שאינו מפריש המתנות ונותנן לכוהן אחר, מנדין אותו עד שייתן; (יא) המחלל יום טוב שני של גלייות, אף על פי שהוא מנהג; (יב) העושה מלאכה בערב הפסח אחר חצות; (יג) המזכיר שם שמיים לבטלה, או לשבועה בדברי הבאי; (יד) המביא את הרבים לידי חילול השם; (טו) המביא את הרבים לידי אכילת קודשים בחוץ; (טז) המחשב שנים וקובע חודשים בחוצה לארץ; (יז) המכשיל את העיוור; (יח) המעכב את הרבים מלעשות מצוה; (יט) טבח שיצאת טריפה מתחת ידו; (כ) טבח שלא בדק סכינו לפני חכם; (כא) המקשה עצמו לדעת; (כב) מי שגירש את אשתו, ועשה בינו ובינה שותפות או משא ומתן, המביאין להן להיזקק זה לזה, כשיבואו שניהן לבית דין מנדין אותן; (כג) חכם ששמועתו רעה; (כד) המנדה מי שאינו חייב נידוי.

הלכות תלמוד תורה פרק ז

א חכם זקן בחכמה, וכן נשיא או אב בית דין, שסרח--אין מנדין אותו בפרהסיה לעולם, אלא אם כן עשה כירובעם בן נבט וחבריו. אבל כשחטא שאר חטאות, מלקין אותו בצנעה: שנאמר "וכשלת היום, וכשל גם נביא עימך לילה" (הושע ד,ה)--אף על פי שכשל, כסהו כלילה. ואומרין לו, היכבד ושב בביתך.

ב וכן כל תלמיד חכמים שנתחייב נידוי--אסור לבית דין לקפוץ ולנדותו במהרה, אלא בורחין מדבר זה ונשמטין ממנו. וחסידי החכמים היו משתבחין, שלא נמנו מעולם לנדות תלמיד חכמים, אף על פי שנמנין להלקותו, אם נתחייב מלקות; ואפילו מכת מרדות, נמנין עליו להכותו.

ג [ב] וכיצד הוא הנידוי, אומרין פלוני בשמתא; ואם נידוהו בפניו, אומרין פלוני זה. וההרם, אומרין פלוני מוחרם. וארור, בו אלה, בו שבועה, בו נידוי.

ד [ג] וכיצד מתירין הנידוי או החרם--אומרין לו, שרוי לך ומחול לך; ואם התירוהו שלא בפניו, אומרין פלוני שרוי לו ומחול לו.

ה [ד] מה הוא המנהג שינהוג המנודה בעצמו, ושנוהגין עימו--מנודה אסור לספר ולכבס כאביל, כל ימי נידויו. ואין מזמנין עליו, ולא כוללין אותו בעשרה לכל דבר שצריך עשרה; ולא יושבין עימו, בארבע אמות. אבל שונה הוא לאחרים, ושונין לו; ונשכר, ושוכר. ואם מת בנידויו--בית דין שולחין ומניחין אבן על ארונו, כלומר שהן רוגמין אותו, לפי שהוא מובדל מן הציבור; ואין צריך לומר שאין מספידין אותו, ואין מלווין את מיטתו.

ו [ה] יתר עליו המוחרם--שאינו שונה לאחרים, ואין שונין לו; אבל שונה הוא לעצמו, כדי שלא ישכח תלמודו. ואינו נשכר, ואין נשכרין לו; ואין נושאין ונותנין עימו, ואין מתעסקין עימו, אלא מעט עסק, כדי פרנסתו.

ז [ו] מי שישב בנידויו שלושים יום, ולא ביקש להתירו--מנדין אותו שנייה; ישב שלושים יום אחרים, ולא ביקש להתירו--מחרימין אותו.

ח [ז] בכמה מתירין הנידוי או החרם--בשלושה, אפילו הדיוטות; ויחיד מומחה, מתיר הנידוי לבדו. ויש לתלמיד להתיר הנידוי או החרם, ואפילו במקום הרב. [ח] .

ט שלושה שנידו והלכו להן, וחזר זה מדבר שנידוהו בגללו--באין שלושה אחרים, ומתירין לו. [י] מי שלא ידע מי נידהו, ילך אצל הנשיא ויתיר לו נידויו.

י [יא] נידוי על תנאי, אפילו מפי עצמו--צריך הפרה. תלמיד חכמים שנידה עצמו, ואפילו נידה עצמו על דעת פלוני, ואפילו על דבר שחייב עליו נידוי--הרי זה מפר לעצמו.

יא [יב] מי שנידוהו בחלום, אפילו ידע מי נידהו--צריך עשרה בני אדם ששונין

הלכות, להתירו מנידויו; ואם לא מצא, טורח אחריהם עד פרסה. לא מצא, מתירין לו עשרה ששונין משנה; לא מצא, מתירין לו מי שיודעין לקרות בתורה; לא מצא, מתירין לו אפילו עשרה שאינן ידעין לקרות. לא מצא במקומו עשרה, מתירין לו אפילו שלושה.

יב [יג] מי שנידוהו בפניו, אין מתירין לו אלא בפניו; נידוהו שלא בפניו, מתירין לו בין בפניו בין שלא בפניו. ואין בין נידוי להפרה כלום, אלא מנדין ומתירין ברגע אחד, כשיחזור המנודה למוטב. ואם ראו בית דין להניח זה בנידויו כמה שנים, מניחין כפי רשעו.

יג וכן אם ראו בית דין להחרים לזה לכתחילה, ולהחרים מי שאוכל עימו ושותה עימו או מי שיעמוד עימו בארבע אמות--מחרימין כדי לייסרו, וכדי לעשות סייג לתורה עד שלא יפרצוה החטאים.

יד אף על פי שיש רשות לחכם לנדות לכבודו, אינו שבח לתלמיד חכמים להנהיג עצמו בדבר זה, אלא מעלים אוזניו מדברי עמי הארץ, ולא ישית ליבו להן--כעניין שאמר שלמה בחכמתו, "גם לכל הדברים אשר ידברו, אל תיתן ליבך" (קוהלת ז,כא).

טו וכן היה דרך חסידים הראשונים--שומעין חרפתן, ואינן משיבין; ולא עוד, אלא שמוחלין למחרף וסולחין לו. וחכמים גדולים היו משתבחין במעשיהן הנאים, ואומרין שמעולם לא נידו אדם ולא החרימוהו לכבודן. וזו היא דרכם של תלמידי חכמים, שראוי לילך בה.

טז במה דברים אמורים, בשביזוהו או חירפוהו בסתר. אבל תלמיד חכמים שביזהו או חירפו אדם בפרהסיה, אסור לו למחול על כבודו. ואם מחל-נענש, מפני שזה בזיון תורה: אבל נוקם ונוטר הרבה כנחש, עד שיבקש ממנו מחילה; ויסלח לו.

DİZİN

A

C

Ç

D

Ü

V

W

Y

Z

Karşılaştırmalı Bir Araştırma

Mehmet Sait Toprak

Bu kitapta, binlerce yıl nesilden nesile aktarılagelen, "sözlü" olarak rivayet edilmelerine karşın Yahudilik ve İslam'daki "Yazılı Kitap"ı insanlara daha anlaşılır ve yaşanılır kılan *-metin değerlerinin kanoniklikleri tartışmalı olsa da-* Yasa'nın ve Teoloji'nin en temel dayanağı olan iki kaynağı Yahudilerin Talmud'u ve Müslümaların Hadisleri, Teolog ve kadim diller uzmanı Mehmet Sait Toprak tarafından cesaretle ve büyük bir özgüvenle ele alınıyor.

Yazar, Talmud ve Hadis etrafında örgülenen anlayışın arka planını metodolojik ve tarihsel bağlamıyla ve sözlü'den yazılı'ya aktarılması evreleriyle düşünülmesini önerirken aynı zamanda insanlık birikiminin bu muazzam kalıntılarının anlaşılmasına da giz(*em*)li bir kapı aralıyor aslında...

Yazarımız İbranice, Aramice ve Arapça dillerindeki uzmanlığını sergilediği bu kitabıyla, Yahudilik ve İslamiyet'te "Yazılı Kitap"ın dışında kendisine kutsallık atfedilen Talmud ve Hadisleri benzerlik ve yakınlıklar çerçevesinde karşılaştırarak bu alanda bir ilk adım atmıştır. Yazar, bununla Yahudi ulusunun toplum sözleşmesi ve "Yahudi hayat okulu" Talmud ile yaşam portresi ve Müslüman'ın "Peygamber esaslı yaşam rehberi" Hadis'i, iki inanç sisteminin ayrı gibi görünen; ama, gerçekte iplikleri iç içe geçmiş bir dizi ortak ve ortak olmayan dokusunu son derece maharetli bir sanatkârlık göstererek yan yana getirmiştir. Bilimsellik, yan yana gelmesi imkânsız olanları bir araya getirirken, birbirinden ayrılmaz gibi görünenleri de ustaca analiz etme uğraşısı ve önyargıların kırılması değil midir? İşte yazar, bu eserinde görünürde imkânsız ama içten ayrılmazları ahenkle ve önyargısız bir şekilde bir araya getirmiş ve buluşturmuştur.

Bu eserin ilerleyen sayfalarında, satır aralarında verilen kimi metaforlar ve ilginç karşılaştırmalar, ortalama teoloji okuru için son derece yeni bilgileri sunarken bu alanın uzmanlarını hayrete düşürecek tespitler ve yorumlar da bizi kitabın içine daha çok çekilmeye, sayfalarının elimizde daha zevkle çevrilmesine neden oluyor.

www.kabalci.com.tr